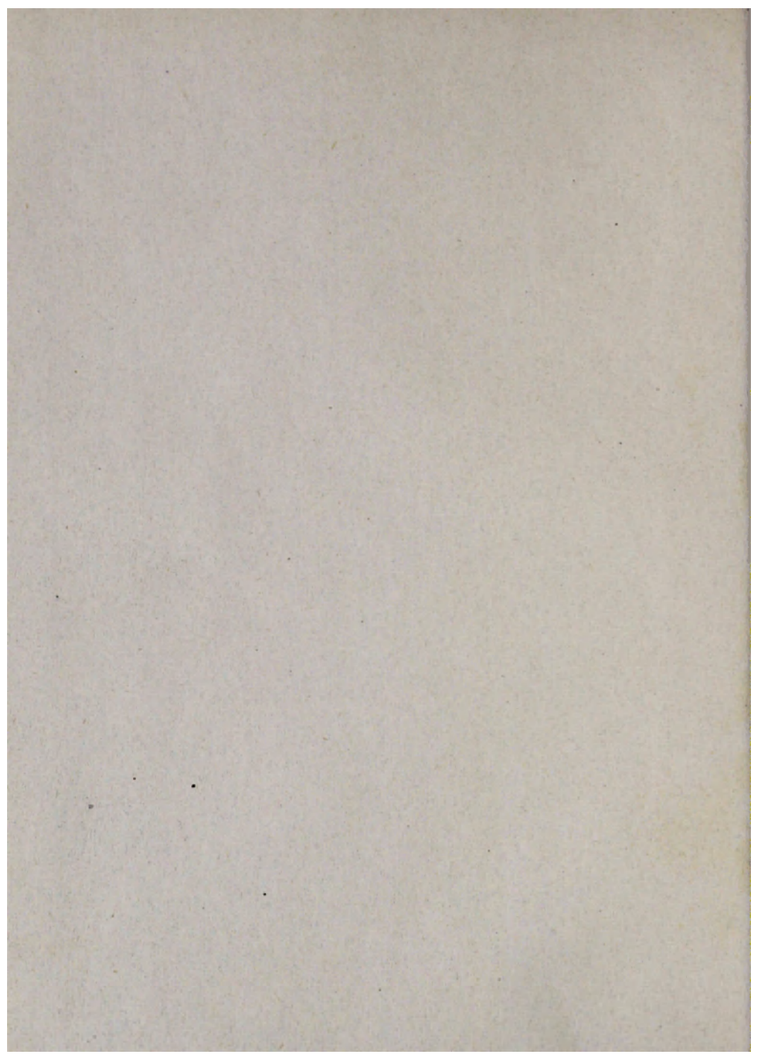
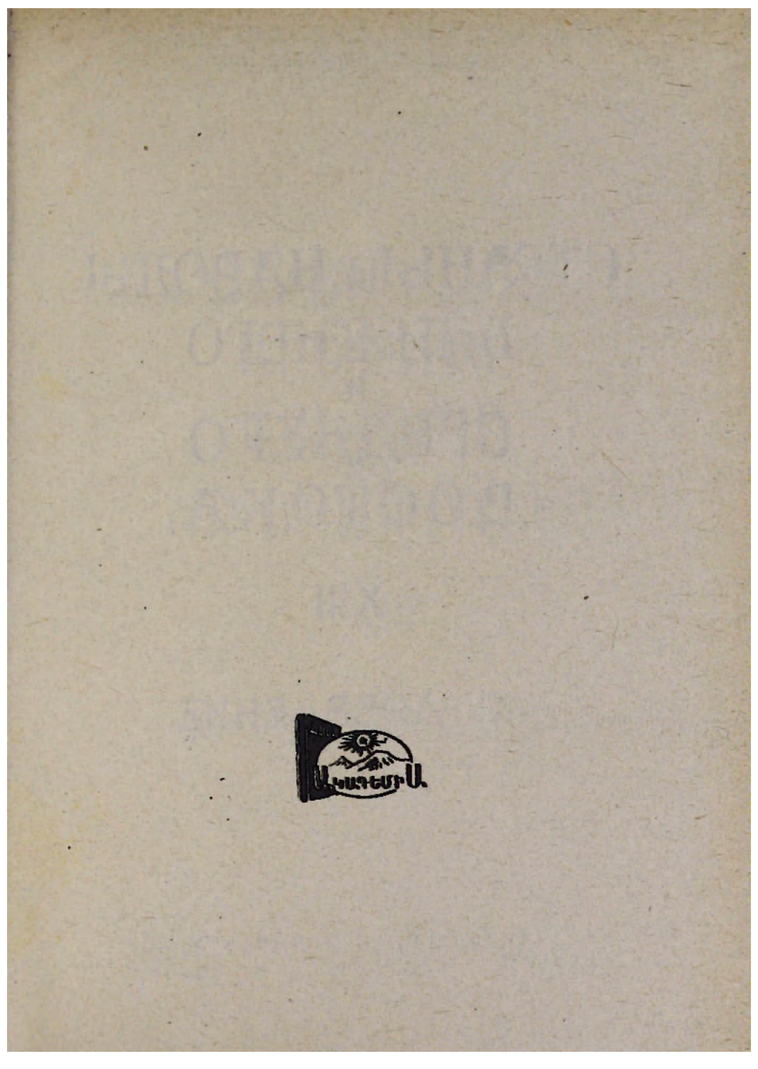
ՄԵՐՋԱՎՈՐ ԵՎ ՍԻՋԻՆ ԱՐԵՎԵԼՔԻ ԵՐԿՐՆԵՐ ԵՎ ԺՈՂՈՎՈՒՐԴՆԵՐ

XIII





АКАДЕМИЯ НАУК АРМЯНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

СТРАНЫ и НАРОДЫ БЛИЖНЕГО и СРЕДНЕГО ВОСТОКА

XIII

КУРДОВЕДЕНИЕ

ИЗДАТЕЛЬСТВО АН АРМЯНСКОЙ ССР
ЕРЕВАН 1985

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՄԵՐՁԱՎՈՐ ԵՎ ՄԻՋԻՆ ԱՐԵՎԵԼՔԻ ԵՐԿՐՆԵՐ ԵՎ ԺՈՂՈՎՈՒՐԴՆԵՐ

XIII

ՔՐԴԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԱ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ 1985

Խմբագրական կոլեգիա

Գ. Խ. ՍԱՐԳՍՅԱՆ (նախագահ), Հ. Գ. ԻՆՃԻԿՅԱՆ (նախագահի տեղակալ), Հ. Մ. ԾԳԱՆՅԱՆ, Ե. Ղ. ՍԱՐԳՍՅԱՆ, Ն. Հ. ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ, Շ. Խ. ՄՀՈՅԱՆ, Ռ. Գ. ՍԱՀԱԿՅԱՆ

Հատորի պատասխանատու խմբագիր՝
Շ. Խ. ՄՀՈՅԱՆ

Գիրքը հրատարակության են երաշխավորել գրախոսներ՝
պատմ. գիտ. դոկտոր Ե. Ղ. ՍԱՐԳՍՅԱՆԸ և պատմ. գիտ. թեկնածու Ա. Հ. ՓԱՓԱԶՅԱՆԸ

Редакционная коллегия

Г. Х. САРКИСЯН (председатель), О. Г. ИНДЖИКЯН (зам. председателя), Г. М. ЕГАНЯН, Е. К. САРКИСЯН, Н. О. ОГАНЕСЯН, Ш. Х. МГОЯН, Р. Г. СААКЯН

Ответственный редактор тома
Ш. Х. МГОЯН

THE COUNTRIES AND PEOPLES OF THE NEAR AND MIDDLE EAST
XIII

THE KURDOLOGY

Publishing house of the Academy of sciences of the Armenian SSR,
Yerevan, 1983

0506000000
У 703(02)—85 22—84

© Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 1985

ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ

ИСТОРИЯ

Ш. Х. МГОЯН

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ИДЕОЛОГИИ КУРДСКОГО НАЦИОНАЛЬНО-ОСВОБОДИТЕЛЬНОГО ДВИЖЕНИЯ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

Курдские национально-демократические силы на протяжении многих лет ведут упорную борьбу за национальное и социальное освобождение. Эта борьба приняла массовый и упорный характер особенно после второй мировой войны. Крушение колониальной системы империализма, освобождение ранее угнетенных народов, дальнейшее вовлечение Курдистана в процесс социально-политического развития дали новый заряд курдскому национально-освободительному движению, привели к заметным изменениям в расстановке политических сил, ведущих борьбу за национальное освобождение.

В процессе национально-освободительной борьбы, естественно, формируется и идеология курдского национально-освободительного движения. Основные ее цели и тенденции на современном этапе определяются теми задачами, которые ставит перед ней нынешняя конкретно-историческая обстановка, ее отношением к международной борьбе, ведущейся силами демократии и социализма против империализма и его креатуры на Ближнем и Среднем Востоке.

Вопросы идеологии курдского национально-освободительного движения на современном этапе занимают особое место среди неразработанных проблем истории курдского народа. Научная значимость и политическая актуальность проблем идеологии курдского национально-освободительного движения очевидны, если принять во внимание все возрастающую роль курдского вопроса в регионе, его место в борьбе народов Ближнего и Среднего Востока против империализма и внутренней реакции. Помимо этого, курдскому национально-освободительному движению и его идеологии присущ ряд специфических черт, раскрытие сущности которых представляет интерес для определения места и роли это-

го движения в общей национальной и социальной борьбе. Таким образом в статье на основании исторического опыта многолетней борьбы курдов за национальное освобождение, программных документов курдских политических партий и организаций, их тактического поведения ставится задача раскрыть основные черты идеологии курдского национально-освободительного движения на современном этапе и тенденции ее развития в дальнейшем.

Каковы социальная обстановка, экономические и политические условия формирования идеологии курдской национально-освободительной борьбы?

Характерной чертой социальной обстановки в Курдистане является незавершенность процесса классовой дифференциации общества. Здесь в ряде случаев границы между отдельными классами и социальными слоями четко не очерчены, ряд социальных слоев курдского общества связан одновременно с несколькими социально-экономическими укладами. Что касается пролетариата, то он или отсутствует или не развит, еще слаб и не выступает как самостоятельный класс с вытекающими отсюда результатами его воздействия на ход национально-освободительной борьбы в Курдистане. При создавшихся объективных условиях активную роль в развертывании национально-демократической борьбы играют средние слои.

Ряд неразрешенных проблем в экономике страны составляет основу всеобщего недовольства народных масс. Подавляющая часть этих проблем является результатом дискриминационной политики в Курдистане, которая по сути дела носит колониальный характер. Одной из этих экономических проблем является аграрная, которая по определению В. И. Ленина является гвоздем национально-освободительной борьбы. Политика правящих кругов стран, разделивших Курдистан, традиционно игнорировала интересы развития курдских районов, где отсутствовали необходимые условия для развития производительных сил и национальных видов производства. Все это, естественно, резко тормозило развитие курдских районов. Тем не менее процесс развития капиталистических отношений продолжался, что приводило к заметным изменениям в социально-экономической обстановке курдских районов. За последние два десятилетия увеличилась численность рабочих в Курдистане, особенно в Иракском Курдистане. Значительная часть рабочих Турции, курды из восточных вилайетов трудятся в странах Западной Европы, в частности, в ФРГ. Весьма заметной стала роль курдской национальной интеллигенции. В целом процент людей, не только понимающих трагический характер социально-политических условий жизни родного народа, но и активно ищущих пути национального и социального освобождения, стал заметно возрастать.

На почве этих социально-экономических условий все больше накалялась политическая обстановка в Курдистане, резко обострились антагонистические противоречия между правящими классами господствующей нации и курдскими национально-демократическими силами.

Таким образом, в Курдистане социально-экономические и политические факторы способствуют пробуждению самых широких слоев населения. Репрессивные же меры властей вместо разрядки приводят к еще большему накалению обстановки, вовлекая в борьбу даже «лояльные круги» курдского общества в общенациональную борьбу.

Как и всякое национально-освободительное движение, национально-демократическая борьба курдов и его идеология могут быть правильно оценены при учете не только внутренних, но и международных условий, влияющих на ход ее развития. Вопрос о влиянии мирового революционного процесса на освободительную борьбу угнетенных народов имеет важное значение при рассмотрении различных проблем освободительной борьбы курдов, в том числе и ее идеологии. Такая постановка вопроса связана с тем обстоятельством, что курдская национальная проблема пожалуй больше, чем какая-либо другая в регионе, имеет постоянно действующие тенденции к интернационализации ее характера. Этот фактор вводит в действие одновременно ряд режимов Ближнего и Среднего Востока, а также государства вне региона, по различным мотивам поддерживающие их. Таким образом, ничуть не игнорируя ведущую роль внутренних факторов в формировании идеологии курдского национально-освободительного движения, в то же время следует подчеркнуть особую роль международных условий в определении форм и методов ее проявления. Вполне естественно, что сложность решения курдского национального вопроса, которая обусловлена такими серьезными факторами, как разделенность, неравномерность уровня социально-политического развития различных районов Курдистана, многоукладность, неустойчивый и переходный характер ряда социально-политических явлений, затрудняет вопрос разработки четкой стратегии и тактики курдского национально-освободительного движения на современном этапе. К этим прибавляется ряд других, «региональных» трудностей. Речь, в частности, идет о так называемой «политике внутреннего колониализма», т. е. борьбе курдов против господствующих режимов, в ряде случаев сами ведущих антиимпериалистическую борьбу, иначе говоря проблемы «своевременности», тактически оправданной или неоправданной на определенном историческом этапе борьбы курдов.

Наконец, прежде чем приступить к освещению основных воп-

росов идеологии курдского национально-освободительного движения следует обратить внимание на один момент, весьма заметно тормозящий рост национального самосознания курдов в течение длительного исторического периода. Речь идет о мусульманской религии.

Оставляя в стороне вопрос о весьма отрицательных последствиях мусульманской религии в исторических судьбах курдского народа в целом, отметим в связи с рассматриваемым вопросом, что особенно в период империализма и подъема национально-освободительного движения принадлежность курдов к официальной религии стран, разделивших Курдистан, весьма заметно тормозила развитие их национально-освободительной борьбы. В условиях массовой неграмотности и отсталости, являющихся результатом длительного иноземного господства, мусульманская религия долгое время оставалась единственной наиболее популярной формой мировоззрения в Курдистане. Сознание принадлежности к единой религиозной (мусульманской) общине часто отождествлялось с пониманием национальной общности, ввиду чего религия в ряде случаев небезуспешно использовалась в качестве идеологического оружия для торможения освободительного движения курдов. При этом важно в связи с затрагиваемым вопросом подчеркнуть, что мусульманская религия играла далеко неодинаковую роль для господствующих народов (их государственной власти), с одной стороны, и для порабощенных народов-единоверцев—с другой. Механизм такого положения вещей не сложен. Хорошо известно, что вся совокупность законов шариата долгое время небезуспешно использовалась господствующими режимами для «обоснования» «национальной монолитности» населения данной страны на религиозной почве, что отвечало интересам великодержавной политики господствующих режимов в то время, как столь же последовательно отрицалась необходимость отделения и самостоятельного развития народов (в данном случае курдов) на национально-этнической почве (вспомним теорию османизма, панисламизма и др.). Неслучайно, что курды благодаря принадлежности к мусульманской религии играли немалую роль в создании могущественных военно-феодальных деспотий, в том числе и Османской империи, которые впоследствии мечом и огнем подавляли любое освободительное выступление в Курдистане. Примечательно, что прямые указания об этом отрицательном влиянии мусульманской религии на рост национального самосознания курдов мы находим в работах многих современных прогрессивных курдских авторов. В настоящее время во всех частях разделенного Курдистана наблюдается подъем национального самосознания курдов, при котором, естественно, мусульманская

религия не играет прежней роли, хотя и остается весьма влиятельной...

На современном историческом этапе движущие силы курдской национально-освободительной борьбы объединяют «общенациональные задачи», в осуществлении которых заинтересованы почти все слои и классы курдского общества, за исключением «горстки феодалов и компрадоров, скомпрометировавших себя прислужничеством правящим режимам и империализму»[1]. Хотя, как было отмечено, задачи, стоящие перед курдским национально-освободительным движением таковы, что в их осуществлении заинтересованы почти все слои курдского общества, но совершенно очевидно, что никто из них в одиночку не в состоянии добиться их решения. Отсюда вытекает настоятельная необходимость образования своего рода союза различных слоев и классов Курдистана в борьбе за осуществление программы национального освобождения. Заслуживает внимания в связи с этим тот примечательный факт, что в Курдистане борцы за национальное освобождение в качестве первоочередной задачи в настоящее время выдвигают (и частично осуществляют) не только лозунг о едином фронте с прогрессивными слоями господствующего народа, но и требование об обеспечении единства, своего рода союза различных течений в борьбе за национально-демократические права в самом Курдистане.

При рассмотрении вопросов национально-освободительного движения курдов на современном этапе и, особенно идеологии и тактического поведения сил, ведущих освободительную борьбу, необходимо учесть одну ее важную специфику, игнорирование которой является одной из основных причин неверных оценок курдских движений. Она выражается в том, что этапы национально-освободительной и демократической борьбы данной страны не всегда имеют одинаковую значимость для господствующего народа, с одной стороны, и курдов—с другой. Для четкого понимания этого положения напомним хорошо известный марксистский тезис о факторах, обуславливающих различное соотношение национальных и социальных моментов в национально-освободительной борьбе на различных этапах ее развития. Как правило, на первом этапе национально-освободительной борьбы национальные моменты имеют приоритет перед социальными. Последние выдвигаются и занимают ведущее место по мере решения первой группы вопросов. Вышесказанное позволяет констатировать, что, очевидно, актуализация первой, а затем лишь второй группы вопросов в процессе национально-освободительной борьбы в Курдистане связана не только, а в отдельных случаях не столько с уровнем сознания ее движущих сил (хотя это само по себе очень важно), сколько с объективными обстоятельствами расстановки политиче-

ских сил общества, когда именно национальные моменты способны вовлекать в общенациональную борьбу как можно больше слоев общества, и успех борьбы против чужеземного ига может быть обеспечен этим путем.

В свете сказанного нетрудно заметить, что до тех пор, пока национальные требования стоят на первом плане освободительной борьбы, идеологические установки национальных курдских сил, хотя бы по тактическим соображениям, не могут не учитывать интересы всех этих классов и слоев. Вероятно частично этим обстоятельством нужно объяснить умеренность ряда лозунгов и требований курдского национально-освободительного движения в социально-экономической области. Совершенно очевидно, что вышеизложенное не призвано оправдать политику терпимости по отношению к временным спутникам курдского национально-демократического движения. Здесь наша задача заключалась лишь в том, чтобы объяснить механизм существующего положения вещей в курдском движении, его объективный характер, что весьма важно для оценки и правильного понимания тактического поведения прогрессивных политических сил в самом движении и за его пределами.

В целом, как уже было отмечено, в курдском национально-демократическом движении на современном этапе активную роль играют средние слои. Чем объясняется активизация роли этих слоев в курдской национально-демократической борьбе?

В Курдистане феодально-компрадорские силы скомпрометировали себя прислужничеством империализму, правящим реакционным кругам. Кроме того и, что еще важнее, их позиции в известной степени подрываются также разложением отживших социально-экономических отношений. Поскольку же курдская национальная буржуазия слаба, то объективно создаются благоприятные условия для активизации деятельности именно этих средних слоев и народных масс.

Программные документы, стратегические и тактические задачи и лозунги курдских национально-демократических партий и организаций дают основание рассматривать курдское движение как составную часть общего революционного и национально-освободительного движения региона и мира. Острие этого движения направлено не только против национального угнетения в странах региона, но и империализма в целом. В подавляющем большинстве программных документов Демократической партии Курдистана (Ирак), Патриотического Союза Курдистана (Ирак), Социалистической рабочей партии Турецкого Курдистана, Курдской демократической левой партии (Сирия), Демократической партии Курдистана (Иран), Курдской национально-демократической партии (Ирак) и других подчеркивается необходимость про-

должения борьбы одновременно против внутренней реакции и империализма, который своим покровительством правящим режимам или различного рода действиями препятствует разрешению национальной курдской проблемы. В программе, например, Партии рабочих Курдистана (Партия каркрен Курдистан—курд. назв.—*Ш. М.*) по этому поводу сказано: «ПРК считает, что все виды угнетения, эксплуатации и расизма порождены империалистами и поддерживаются ими. Поэтому мы должны освободиться от всего, что может привести нас в лагерь империализма. Империалисты и их внутренние агенты несут прямую ответственность за разделение нашей родины Курдистан... за все лишения, унижения, за отсталость курдского народа. Они усердно старались предать забвению его национальное достоинство. Силы империализма и ныне тормозят развитие Курдистана»[2]. Отрицательная позиция империалистических держав по отношению к курдскому движению понятна и вызвана тем, что ближайшие и отдаленные цели и задачи курдского национального движения противоречат их интересам, они могут привести к таким изменениям в регионе, которые, по их расчетам, нежелательны ни в военно-стратегическом, ни, тем более, политическом плане. Непримиримое отношение курдских национально-демократических сил к империализму и его креатуре на Ближнем и Среднем Востоке весьма заметно сузило классовую базу курдской реакции, ограничило ее влияние на мелкую буржуазию и народные массы. В условиях усиления тенденции изоляции местной реакции, главным образом привилегированных классов, в Курдистане расширяется социальная база курдского национально-освободительного движения, что позволяет привлечь к борьбе огромные крестьянские, полупролетарские, мелкобуржуазные массы. Как известно, в Курдистане численно преобладающими слоями являются крестьяне, полупролетарские массы, городские низы. По своим социальным и политическим связям, по своим настроениям к ним тесно примыкают демократическая интеллигенция, революционное офицерство, студенчество. Особая роль в этой борьбе принадлежит крестьянству—основной движущей силе освободительного движения. Крестьянство, как наиболее угнетенный и глубоко заинтересованный в радикальном разрешении проблем национального и социального освобождения класс, вместе с другими трудящимися слоями в условиях ожесточенной борьбы против правящих реакционных режимов и империализма, в русле мирового революционного процесса проявляет тенденцию дальнейшей активизации своей роли, все больше выступает с революционными требованиями.

В современном Курдистане помимо всего прочего налицо еще один, так называемый «искусственный» фактор, вводящий в

активную национально-демократическую борьбу значительные массы курдского общества. Речь, в частности, идет о пресловутой политике изменения структуры населения Курдистана. Конкретной формой этой политики является массовое, насильственное переселение курдов из исконных родных мест. С большим размахом эта политика проводилась в Иракском Курдистане (начиная с 1975 г.)[3]. в Турции и Иране. Эта политика, которая во многом напоминает политику сионистов по отношению к арабскому народу Палестины, гневно осуждалась компартиями арабских стран и международной прогрессивной общественностью. В лице курдских переселенцев мы видим людей, готовых в силу сложившихся обстоятельств вести решительную борьбу за свои попранные национальные и социальные права. Кроме того, независимо от социального положения этих переселенцев, произвол властей, экспроприация их имущества, национальная дискриминация и жестокие военно-полицейские методы террора по отношению к ним, способствовали пробуждению масс, которые включались в решительную борьбу за радикальное изменение социально-политического положения курдов в целом. Репрессированные и переселенные курды являются новым пополнением рядов решительных борцов за национальное и социальное освобождение.

В формировании идеологии курдского национально-демократического движения в настоящее время важную роль играют выходцы из среды угнетенных классов и слоев. Поставленные социальные цели на современном этапе и в будущем, методы борьбы, идеологические установки основных курдских национально-демократических партий и организаций имеют революционно-демократические черты. В курдском движении на современном этапе национальные и социальные моменты начинают сближаться, что превращает эту борьбу в важнейший фактор изменения не только национальной ситуации, но и успеха усилий революционных сил, направленных на радикальное переустройство общества.

Важно заметить, что в формировании мировоззрения, взглядов, определения путей национального освобождения курдов особую роль играет воздействие всемирно-исторических достижений социалистических стран в ликвидации отсталости в экономической и культурной областях, и, особенно, в решении национального вопроса. «Социализм уничтожает всякого рода эксплуатацию, угнетение и создает новую жизнь, построенную на принципах братства,—читаем в программе Социалистической партии Турецкого Курдистана.—Сегодня мощный прогресс социалистических стран в экономической, социальной и культурной жизни свидетельствует, что социализм во всех областях превосходит капитализм»[4].

Заметим, что во многих программных документах курдских национально-демократических организаций, в их печатных органах, меморандумах и заявлениях о путях решения курдского национального вопроса опыт СССР, Югославии и других стран социалистического содружества в области национальной политики приводится в качестве примера успешного и окончательного решения этого сложного социально-политического вопроса.

Особо следует подчеркнуть, что возникновение революционной демократии в Курдистане в качестве определенной политической силы, и в особенности ее политические концепции и идейная эволюция не могут быть поняты вне условий, которые сложились благодаря существованию и деятельности коммунистического движения как в мировом масштабе, так и в странах, где проживают курды (особенно в Ираке). Энергичная деятельность, например, Коммунистической партии Ирака и ее секции по Курдистану, широкая популярность идей социализма, всемирно-историческое значение решения национального вопроса в странах социалистического содружества, широкие контакты представителей курдской национальной интеллигенции с достижениями мировой цивилизации и демократическими свободами в других высокоразвитых странах и ряд других факторов оказывают весьма серьезное влияние на формирование идеологии курдского национально-освободительного движения.

Пробуждению курдских трудящихся масс, их авангарда способствуют, таким образом, с одной стороны, жестокое национальное и социальное давление ближне- и средневосточных режимов и империализма, а с другой—воздействие радикальных перемен в мире, всемирно-исторические достижения социализма. Неуклонно развивающаяся национально-освободительная борьба и ее уроки все больше и больше сближают позиции курдских революционных демократов с позициями сил, ведущих решительную борьбу за радикальное изменение социально-политической структуры общества, коренное решение национального вопроса[5]. Именно этим обусловлен тот факт, что курдские революционные демократы, несмотря на разнородный социально-классовый состав борющихся сил, которые они представляют, все чаще берут на вооружение социалистические концепции.

Более того, в программных документах некоторых курдских революционно-демократических партий и организаций мы находим интересные положения об этапах конкретной борьбы для осуществления социалистического преобразования общества. «Партия считает единственно правильным методом борьбы за социальный и экономический прогресс,—говорится в программе Курдской демократической левой партии в Сирии,—осуществле-

ние в стране народной демократии как переходного периода к социализму...»[6]. И далее: «Вместе со всеми политическими прогрессивными силами Сирии партия борется за создание и сплочение единого национального прогрессивного фронта, за обеспечение ведущей роли сирийского рабочего класса»[7]. Социалистическая партия Турецкого Курдистана в своей программе зафиксировала, что ее конечной целью является построение социалистического общества в Курдистане. «Истинную свободу нашему народу может принести социалистическая революция,—говорится в программе этой партии,—которая покончит со всякого рода угнетением и эксплуатацией. Пока все средства производства и торговля не перейдут полностью в собственность общества, пока производство и торговля, а вместе с ними и общественная жизнь не будут заново перестроены в соответствии с принципами социализма, эксплуатация человека человеком не исчезнет. Конечной целью нашей партии является осуществление социалистической революции и построение социалистического общества в Курдистане»[8].

Вышеупомянутые выдержки из программных документов ДПК и других партий и организаций, разумеется, еще не дают основания безоговорочно объявить их последователями марксистско-ленинской идеологии, приверженцами идей научного социализма. Здесь гораздо интереснее то, что декларирование ряда марксистско-ленинских положений в программных документах курдских партий и организаций (причем таких, которые пользуются значительным влиянием в Курдистане) является свидетельством популярности идей социализма. Иначе говоря, если какая-либо национально-демократическая партия, обладающая богатым опытом руководства национально-освободительной борьбы и имеющая большое влияние в массах, объявляет себя приверженцем социалистических идей, то это своего рода фиксация настроений в партии и в среде борющихся курдских масс, с которыми она должна считаться. Лидеры курдского национально-освободительного движения ориентируются на социалистические страны, в трудной борьбе за национальное освобождение рассчитывают на поддержку стран социализма. Благодаря именно этим факторам мы имеем дело с тем специфическим явлением, когда переход к более прогрессивным лозунгам ведения курдской национально-освободительной борьбы, выдвижение требований революционно-демократического характера совершаются не на основе сугубо местных факторов (в ряде случаев все еще архаичных), а в определенном смысле, в виде подражания примеру уже существующего социализма... Совокупность внутренних и, особенно, внешних факторов приводит таким образом к тому, что у курд-

ских борцов за национально-демократические права переход к выдвижению прогрессивных, революционно-демократических требований происходит фактически раньше, чем процесс социальной дифференциации и классовой поляризации приобретает ярко выраженный характер. В этом еще одна особенность курдского национально-освободительного движения и ее идеологии.

Исходя из всего сказанного, можно определить основные тенденции развития курдского национально-освободительного движения, его идейную направленность, что даст возможность яснее представить тактические и стратегические цели сил, ведущих борьбу за национальное и социальное освобождение. Тут, вероятно, напрашивается прежде всего вопрос о магистральном и стратегическом путях развития курдского национально-освободительного движения на современном историческом этапе, влияния мирового революционного процесса на его ход и поставленные цели.

Задачи, выдвинутые курдским национально-освободительным движением на современном этапе, методы ведения национально-демократической борьбы, широкие контакты курдских борцов за национально-демократические права с революционными партиями и организациями мира допускают мысль о том, что, возможно историческая миссия курдского национально-освободительного движения на современном этапе не обязательно заключается в том, чтобы расчистить дорогу для утверждения капиталистических отношений (как это имело место раньше).

Основные программные документы и лозунги политической борьбы курдских национально-демократических партий и организаций, активизация роли трудящихся масс в этой борьбе позволяют предполагать, что борьба против национального угнетения при соответствующих благоприятных условиях может перерасти в борьбу за создание общества, свободного от эксплуатации и обеспечивающего ускоренное социально-экономическое и культурное развитие курдов. Примечательно, что почти все курдские национально-демократические организации конечной целью своей борьбы после национального освобождения в социальном плане провозглашают социализм. Ряд этих организаций (в Ираке, Турции, Иране, а также в Париже, Стокгольме и др.) именует себя «курдскими марксистами», «марксистами-ленинцами». В Париже курдские эмигранты-патриоты из Турецкого Курдистана издают журналы под характерным названием «Курдский марксист» и «Азади»[9]. Подпольная газета курдских демократов в Турции «Рожа валет»[10] («День родины») уделяла большое внимание марксистско-ленинской программе решения национального вопроса, аграрной проблеме, международному значению Ок-

тябрьской революции, роли социалистических стран, особенно СССР для успеха борьбы против империализма и колониализма. Курдскими организациями осуществлены переводы «Манифеста коммунистической партии» К. Маркса и Ф. Энгельса, ряд трудов В. И. Ленина по национальному вопросу и другие.

Многие курдские революционно-демократические партии и организации подчеркивают, что по основным узловым вопросам общественно-политического развития на современном этапе, оценки роли факторов, определяющих нынешний политический климат мира, путей достижения целей национальной и социальной борьбы народов они исходят из основополагающих принципов марксизма-ленинизма. Примечательны, например, некоторые выдержки из программных документов уже упомянутой Социалистической партии Турецкого Курдистана (СПТК). В опубликованном в 1981 г. программном документе СПТК отмечается, что главной чертой современного развития мира является то, что «человечество переходит от капитализма к социализму»[11]. Партия выражает солидарность с народами Афганистана, Никарагуа, Сальвадора, Кипра, юга Африки, палестинскими арабами и другими, ведущими антиимпериалистическую борьбу[12]. Заслуживает внимания тот факт, что в духе марксизма-ленинизма определяются те средства и меры, которые призваны обеспечить успех национально-демократической борьбы курдов. В частности, подчеркивается необходимость тесных контактов (в виде демократического фронта) с прогрессивными силами Турции и мира в целом. Партия выдвигает требование радикального решения аграрного вопроса[13].

Характерная черта программных установок этой и аналогичных курдских партий и организаций заключается в том, что в них требование признания национальных прав курдов теснейшим образом связывается с задачами проведения коренных социально-экономических преобразований в Курдистане. Эти качественные изменения в курдском национально-демократическом движении превращают его в важнейший фактор борьбы за революционные преобразования в регионе.

Конечно, нередко в документах и материалах ряда курдских демократических организаций, объявивших себя «марксистско-ленинскими» или «руководствующимися марксистско-ленинской идеологией», содержится немало нереальных предложений, в ряде случаев игнорируются важные стороны теории научного социализма...

В определенном смысле половинчатость и несовершенность этих взглядов являются выражением, с одной стороны, социально-классового состава движущих сил этой борьбы, с другой—нынешнего уровня социально-политического развития курдского обще-

ства, о котором было отмечено выше. Здесь, на наш взгляд, уместны известные слова Энгельса о том, что «незрелому состоянию капиталистического производства, незрелым классовым отношениям соответствовали и незрелые теории»[14]. Однако это ничуть не умаляет исторического значения самого факта распространения и популярности социалистических лозунгов в среде курдских борцов за национально-демократические права. Это, безусловно, важная веха на пути развития идеологии курдского освободительного движения. Не следует забывать, что все это немыслимо было еще каких-либо 30—40 лет назад и свидетельствует об идейно-политическом росте сознания курдских борцов за национально-демократические права, огромном авторитете социализма и его всемирно-исторических достижениях.

Одной из характерных черт идеологии курдского национально-освободительного движения на современном этапе является ее антиимпериалистическая направленность. По самой своей природе эта борьба направлена против реакционных режимов и поддерживающих их империалистических держав, осуществляющих политику вопиющей социальной несправедливости и национального угнетения[15]. Следует отметить, что даже в те моменты или периоды, когда вследствие национально-демократических революций (Ирак после 1958 г., Иран после революции 1979 г. и др.) в странах, где проживают курды, наблюдался подъем антиимпериалистического движения, борьба против колонизаторской политики западных держав возводилась в ранг государственной политики, в курдском вопросе эти режимы нередко в лице империализма имели своих косвенных опекунов. На горьком опыте своей многолетней борьбы курдские массы таким образом убедились, что в их трагическом положении империализм повинен не меньше реакционных режимов Ближнего и Среднего Востока, что он является опорой для их антикурдской политики, ибо в лице курдского движения империализм в перспективе видит угрозу своим интересам в регионе. В связи с этим не случаен тот факт, что почти во всех программных документах Демократической партии Курдистана (Ирак), партий и организаций, входящих в Патриотический союз Курдистана (Ирак), Демократической партии Курдистана (Иран), Социалистической партии Турецкого Курдистана, Ассоциации курдских студентов в Европе и других борьба против империализма провозглашается как одна из первоочередных задач курдских борцов за национально-демократические права. В программе Патриотического союза Курдистана (ПСК, Ирак) борьба против империализма объявлена как одна из первоочередных задач курдских национально-демократических сил. Мотивируя причины такой позиции, лидеры ПСК пишут в своей

программе: «Империалистические круги во главе с американским империализмом—лютые враги курдского народа и всех свободолюбивых народов, обещаниям которых нельзя верить»[16]. Необходимо непрерывно следовать прогрессивному антиимпериалистическому политическому курсу, считая империализм главной опасностью, угрожающей народам»[17],—говорится в программе ДПК (Ирак). Эта мысль, как было отмечено выше, зафиксирована также и в программных документах других курдских национально-демократических партий и организаций. Примечательна, например, постановка данного вопроса в Программе студенческого союза Курдистана за рубежом (АКСА). «Национальный и социальный гнет, которому подвержен курдский народ, осуществляют не только господствующие классы Турции, Ирана, Ирака и Сирии; источником его является политика эксплуатации и насилия, которая проводится империализмом в сотрудничестве с указанными реакционными классами и местными посредниками»[18].

С этим тесным образом связана позиция курдских национально-демократических сил к борьбе других народов за свободу и самостоятельное прогрессивное развитие. В разделе программы СПТК под характерным названием «СПТК поддерживает все антиимпериалистические, прогрессивные и демократические силы» отмечается, что партия «поддерживает афганский народ и его революционное руководство», она приветствовала антиимпериалистическую революцию в Иране, победу национально-освободительной борьбы народов Вьетнама, Лаоса и Кампучии, народов Африки, справедливую борьбу кипрского народа против планов раздела острова и др.[19] Во всех основных документах вышеназванных курдских национально-демократических партий и организаций решительно поддерживается борьба угнетенных народов против империализма. Так, курдские борцы поддерживали борьбу народа Вьетнама против американского империализма, чилийского народа против фашистской хунты, арабского народа Палестины против сионизма и империализма. «Мы решительно поддерживаем справедливую борьбу палестинского народа,—говорится в заявлении ПСК (Ирак) от 26 февраля 1980 г.,—его право на создание собственного государства на своей территории»[20]. Для отношения курдских национально-демократических организаций к освободительной борьбе угнетенных народов характерно следующее заявление ДПК (Ирак): «Мы являемся частью общего антиимпериалистического национально-освободительного движения,—говорится в нем. Поэтому мы считаем своим непременным долгом поддерживать борьбу народов, подвергаемых национальному и социальному угнетению со стороны империали-

ма и реакции»[21]. Важно заметить, что эта позиция курдских демократических сил носит не только декларативный характер. Там где необходимо они оказывают конкретную, весьма значительную поддержку антиимпериалистическому движению в странах, где проживают. Хорошо известно, например, что после июльской революции 1958 г. в Ираке, когда республиканский режим находился под угрозой иностранной интервенции, лидеры Демократической партии Курдистана, несмотря на половинчатость и по сути дела неприемлемость условий правительства Касема о внутреннем самоуправлении курдов, не стали их отвергать и не вошли в конфликт с правительством, дабы косвенно не способствовать усилиям реакционных сил против нового республиканского режима. Любопытно, что такая поддержка осуществляется порой в ситуациях, когда курдские национально-демократические силы находятся в конфликте с правящими кругами. В качестве примера вспомним заявление лидеров курдского движения за автономию в Ираке в 1967 г. во время израильской агрессии против арабских стран. Тогда курдские лидеры заявили, что несмотря на существующий конфликт с правящим режимом Ирака, они поддерживают справедливую борьбу арабских народов против сионизма и империализма и в создавшейся ситуации своими действиями не будут осложнять положение иракского правительства[22]. Аналогичную позицию заняли лидеры курдского национально-демократического движения по отношению к республиканскому режиму в Иране во время резкого обострения отношений с США по поводу американских заложников. Примеров такой разумной, тактически оправданной позиции лидеров курдского движения немало.

Говоря о стратегических и тактических задачах национально-демократического движения курдов на современном этапе, следует обратить внимание на еще один момент тактического поведения этих сил, который нередко дает повод для различных кривотолков в вопросах о курдском движении. Как известно, курдское национально-демократическое движение происходит в сложной, противоречивой и запутанной политической обстановке. Несмотря на общую заинтересованность правящих кругов нескольких стран региона в вопросе борьбы против курдского национально-освободительного движения нередко возникают ситуации, при которых противоречия между этими государствами по различным другим вопросам обостряются настолько, что их заинтересованность в борьбе против курдского движения на некоторое время отходит на второй план. В свою очередь, находясь во враждебном кольце нескольких государств и по сути дела лишенные поддержки извне, курдские национальные лидеры в этих условиях

порой считают тактически допустимым использование этих межгосударственных противоречий в интересах своей борьбы. При оценке аналогичных тактических позиций курдского движения важно учесть, что они не вытекают из программных установок курдских национально-демократических организаций, а являются как бы «вынужденными шагами», продиктованными конкретной ситуацией. В этом плане в связи с успехами или неудачами этих тактических ходов лидеров курдского движения они, очевидно, не могут стать основой для далеко идущих заключений о характере курдского движения в целом, его идеологии и программных установок, как это, к сожалению, порой имеет место в литературе.

Не претендуя на исчерпывающую характеристику такой нелегкой и по сути дела не исследованной проблемы как идеология курдского национально-освободительного движения, считаем возможным выделить наиболее характерные ее черты на современном этапе исторического развития.

1. Как идеология борьбы угнетенного народа она обладает рядом черт общедемократического характера. Выдвинутые ею задачи вписываются в общедемократическую платформу прогрессивных сил региона и мира, ведущих борьбу против империализма, феодализма, реакции за революционное преобразование общества, за социальное и национальное освобождение.

2. При определении путей и средств достижения национального самоопределения подавляющее большинство курдских национально-демократических организаций и их лидеров реалистически оценивают ситуацию, имп учитываются как внутренние, так и международные условия, которые предопределяют исход этой борьбы. Показательно в связи с этим выдвижение форм и методов достижения целей курдского национального движения на современном этапе. В частности, исходя из конкретной ситуации, учитывая необходимость обеспечения успеха совместной борьбы против империализма и местной реакции, а также ряд других внутренних и международных обстоятельств, почти все курдские национально-демократические организации на современном этапе во всех частях разделенного Курдистана добиваются не государственного отделения, а в качестве программы минимума—признания внутренних автономных прав.

3. Активная роль трудящихся масс курдов в борьбе за национально-демократические права, выход на арену революционно-демократических сил, всевозрастающая роль последних в национальной борьбе обеспечивают выдвижение не только национальных, но и важнейших социальных задач (требования аграрной реформы, демократизации социально-политической жизни и

др.), что превращает курдское движение в один из долгосрочных факторов успеха революционного движения на Ближнем и Среднем Востоке.

4. Для деятельности этих организаций характерно декларирование социалистических принципов. Курдские национально-демократические силы в своей борьбе ориентируются на социалистические страны, главным образом СССР, добиваются тесных контактов с революционными силами мира, устанавливают связи с коммунистическими и рабочими партиями. С этим теснейшим образом связаны провозглашенные ими цели, решимость повести свой народ по пути социалистического развития.

Методы борьбы, провозглашенные лозунги, широкие контакты с революционными и национально-демократическими силами региона и мира дают основание отнести современную национальную борьбу курдов к типу революционно-демократической. И если учесть, что курдская проблема в силу ряда сложных внутренних и международных обстоятельств будет носить острый характер (даже если в одной части Курдистана будут достигнуты автономные права) еще долго, и, таким образом причины, вводящие в движение широкие слои народа, будут существовать еще длительное время, то есть основания полагать, что в лице курдского движения имеется серьезный союзник и резерв революционной борьбы на Ближнем и Среднем Востоке.

5. Ни в практической борьбе, ни в программных документах курдских национально-демократических сил не нашли место такие негативные явления, как борьба за религиозную или расовую чистоту, противопоставление интересов курдов интересам трудящихся масс господствующего народа, индивидуальный террор, как метод борьбы и другие явления, могущие подорвать общий фронт борьбы против местной реакции и империализма. Примечательно, что такое тактическое поведение курдских национально-демократических сил расценивается революционными силами должным образом и считается свидетельством политического реализма курдских борющихся масс. Так, например, в заявлении коммунистических и рабочих партий арабских стран, принятом на встрече в апреле—мае 1981 г. по поводу этой позиции курдских национально-демократических сил сказано: «Коммунистические и рабочие партии арабских стран заявляют о поддержке права курдского народа на самоопределение. *Они поддерживают избранный этим народом в Ираке путь союза со своим братом—арабским народом и совместной с ним борьбы против империализма, сионизма и реакции* на основе использования своего права на автономию в условиях демократического режима[23]» (курсив наш.—*Ш. М.*).

Таковы в целом основные черты идеологии курдского национально-освободительного движения на современном этапе. Они дают основание полагать, что в дальнейшем значение курдской национальной проблемы будет все больше возрастать и она станет фактором, серьезно влияющим на политический климат региона в целом.

Շ. Խ. ՄՀՈՑԱՆ

ՔՐԴԱԿԱՆ ԱԶԳԱՅԻՆ-ԱԶԱՏԱԳՐԱԿԱՆ ՇԱՐԺՄԱՆ ԴԱՂԱՓԱՐԱԽՈՍՈՒԹՅԱՆ ՄԻ ՔԱՆԻ ՀԱՐՑԵՐԸ ԱՐԴԻ ԷՏԱՊՈՒՄ

Ամփոփում

Արդի էտապում քրդական ազգային-աղատագրական շարժման դաղափարախոսության ձեավորումը տեղի է ունենում բուռն պայքարի պրոցեսում։ Այդ պայքարի հիմնական նպատակները և գաղափարական ուղղվածությունը պայմանավորված են այն խնդիրներով, որոնք նրա առջև դրել է ներկա պատմական իրադրությունը։

Քրդական ազգային պրոբլեմն ունի բարդ և խճողված բնույթ, որն արտահայտում է նրա ինչպես ներքին, այնպես էլ միջազգային բարդությունները։

Արդի էտապում քրդական ազգային դեմոկրատական շարժման առաջադրած խնդիրների, այդ պայքարի ձևերի ու մեթոդների, քրդական ազգային կուսակցությունների և կազմակերպությունների ծրագրային փաստաթղթերի հիման վրա փորձ է արվում բնութագրելու քրդական ազգային-ազատագրական շարժման դաղափարախոսության հիմնական գրծերը, նրա ընդհանուր օրինաչափությունները և առանձնահատկությունները՝ որպես հակաիմպերիալիստական պայքարի կարևոր օղակ։

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Карим Ахмед.* Национально-освободительное движение курдов. Путь к победе. См. журн. ИКП «Ас-Сакафа аль-Джадида». сентябрь—октябрь, 1981 (№ 11—12), с. 32.
2. Программа Партии рабочих Курдистана, 1981, январь, с. 2 (перевод с араб. В. Хрулевой).
3. См. «Рисалят аль-Иракийя». 1979, январь, с. 9 (на араб. яз.).

4 Программа Социалистической партии Турецкого Курдистана, 1981, с. 5 (на курд. яз.).
5 «Саут Курдистани» («Голос Курдистана»), 1981, 10.X (на араб. яз.).
6 «Программа Курдской демократической левой партии в Сирии (Принята на IV съезде партии в январе 1975 г.), с. 5 (перевод с араб.).
7 Там же.
8 «Программа СПТК», с. 11.
9 «Azadi» («Свобода»), № 2, 1980, Париж (на курд. яз.).
10 «Roja wəlet» («День страны»). № 3, 1980 (на курд. яз.).
11 «Программа СПТК», с. 3.
12 Там же.
13 Там же.
14 *К. Маркс, Ф. Энгельс.* Соч., т. 19, изд. 2-е, с. 199.
15 „Beyana Partiya Demokrati Kurdistan (Irag)". Mekteba siyasi, 24.11.1979.
16 «Программа Патриотического союза Курдистана (Ирак)», (перевод с араб.), с. 5.
17 «Программа ДПК (Ирак)», с. 2.
18 «Программа студенческого союза Курдистана за рубежом (АКСА)», (перевод с турецк. М. Гасратяна), с. 6.
19 Подробно об этом см. «Программа СПТК», с. 10.
20 Заявление Патриотического союза Курдистана, 26.11.1980 (на курдск. яз.), с. 2.
21 «Саут Курдистани», 11.II.1981.
22 См. *Ш. Х. Мгои,* Проблема национальной автономии курдского народа в Иракской республике, Ереван, Изд.-во АН АрмССР, 1977, с. 271.
23 «Правда», 5.VI.1981.

О. И. ЖИГАЛИНА

НАЦИОНАЛЬНО-ДЕМОКРАТИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В ИРАНСКОМ КУРДИСТАНЕ В 1960—1970-х ГОДАХ

Вопросы курдского национально-демократического движения в Иране в 1960—1970-х годах малоизучены. В данной статье ставится задача показать некоторые особенности развития борьбы курдов за социальные и национальные права в районах расселения курдов в Иране, принятых именовать Иранским Курдистаном.

Период 60-70-х годов (до начала иранской революции в 1978 г.) характеризуется стагнацией курдского национально-демократического движения в Иране. Развитие Иранского Курдистана проходило под воздействием двух определяющих факторов: традиционного, идущего из феодально-патриархальных отношений, и современного. В силу ряда особенностей (этнопсихологических, экономических, национальных и др.) в Иранском Курдистане до сих пор сохраняются пережитки феодально-патриархальных отношений, которые влияли на социально-политический климат Иранского Курдистана. Некоторые феодальные идейно-политические установки и традиции играли негативную роль, вызывая феодальную и религиозную рознь, культ именитых и прославленных вождей и т. п. Вместе с тем некоторые другие традиции, несмотря на свою религиозную или феодально-племенную форму, отражают многовековой опыт борьбы курдов за свою независимость. Проявления пережитков родо-племенного уклада отражались в развитии общественных отношений изучаемого района. В 60—70-х гг. к числу сильных и влиятельных племен принадлежали племенные объединения джаф и ардалан в Западном Иране. Однако господствовавшие в Иранском Курдистане феодальные формы ведения хозяйства не отвечали требованиям буржуазных преобразований и капиталистической перестройки социально-экономической структуры иранского общества в ходе «белой революции». Ломка традиционных отношений началась с насильственного разрушения кочевого уклада племенной организации[1]. Эта политика затрагивала интересы также и части курдского населения. Армия и полиция, осуществлявшие эту политику, нередко прибегали к грубым насилиям и жестокости. Племенное натураль-

нос хозяйство было разрушено, перевод на оседлость сопровождался переселением племен на неплодородные земли, их лишали пастбищ и выгонов, что вело к разорению. В случае неповиновения предводителей племен направляли в Тегеран в качестве заложников с тем, чтобы добиться покорности остальных членов племени. Как отмечает иранский исследователь Б. Джазани: «Перевод кочевого хозяйства на оседлость был осуществлен в большинстве районов кочевничества, включая и Курдистан»[2]. Бывшие кочевники влились в армию сельскохозяйственного населения Иранского Курдистана. К концу 70-х годов в курдских районах насчитывалось около 7500 деревень, многие из которых имели лишь 5—10 семей, хотя были и деревни, в которых проживало по 1—2 тысячи семей. Средняя деревня состояла из 50—100 семей. К тому времени 90% сельского населения в Иранском Курдистане вело оседлый образ жизни.

Важным моментом являлось проведение земельной реформы в Иранском Курдистане.

Реформы в аграрной, социально-экономической и социально-культурной сферах, проводившиеся шахским режимом под названием «белой революции», по замыслу их авторов были направлены на обеспечение социальных предпосылок устойчивого экономического развития страны, предотвращения обострения социальных противоречий и разрядки внутриполитической обстановки. В процессе проведения реформ в Иранском Курдистане проявлялись тенденции, характерные и для всей страны в целом. Однако в то же время обнаруживали и некоторые специфические особенности, связанные с местными условиями. На практике они не только не сгладили имевшиеся социально-экономические трудности, но и вызвали новые более сложные противоречия. Это произошло потому, что в этих районах пережитки феодальных и даже дофеодальных форм общественных отношений были еще достаточно сильны, а процесс их разложения и классообразования не был завершен. Однако с развитием капиталистического предпринимательства традиционные формы постепенно подверглись трансформации, а полуфеодальное издольное хозяйство стало исчезать. В середине 60-х годов в Иранском Курдистане 64% всей пахотной земли было сконцентрировано в руках крупных помещиков, составлявших всего 1% населения. Каждый крупный феодал владел не менее 300 га пахотных земель. Среди крестьян-земледельцев различались зажиточные, средние и бедные. Зажиточные (лишь 0,6% населения) владели 14% пахотных земель (по 30—50 га земель), середняки (1,5%)—6% или по 5—20 га, бедняки—(3%), имевшие 2% земель или по 1—3 га на хозяйство. Кроме того, выделялась категория безземельных кре-

стьян, работавших по найму в качестве сезонных или постоянных рабочих. Аналогичная картина наблюдалась и среди сельского населения в Иранском Курдистане, занимавшегося скотоводством. Крупные скотовладельцы (0,6—0,7%) владели до 60% всего скота; средние скотоводы, составлявшие 4% всего сельского населения, имели 18% поголовья скота, пастухи (5% населения)—всего 2% скота[3]. Преобладали хозяйства крестьян-собственников. «Вследствие политической ситуации в Курдистане,— отмечал лидер ДПИК А. Касемлу,—правительство не оказывало на них сильного давления»[4]. Реформа усилила позиции мелкотоварных хозяйств, но вместе с тем возрастало значение капиталистического предпринимательства. В провинции Курдистан был организован механизированный сельскохозяйственный центр. В результате реформы в сельском хозяйстве Иранского Курдистана стали развиваться капиталистические отношения. Однако сохранение здесь докапиталистических социально-экономических структур тормозило прогресс производительных сил. Американские иранисты отмечали: «В Курдистане и в районе расселения курдов Западного Азербайджана из-за низкого уровня грамотности, плохого экономического положения... крестьяне не могли немедленно получить выгоды от реформы»[5].

Довольно сильные позиции в Иранском Курдистане сохраняла торгово-ростовщическая буржуазия, которая в процессе своей деятельности отбирала у крестьян до 50% доходов. За счет неорганизованного кредита в 1968 г. в Касре-Ширине удовлетворяли потребности в ссудах 43,5% сельских жителей, Сенендедже—43%[6]. Одновременно с ростом капиталистических хозяйств в районах расселения курдов в Иране стал шире применяться в сельском хозяйстве наемный труд: 20 тыс. рабочих (5,7%) приходилось на Фарс и Курдистан, 18 тыс. (5,2%)—на Западный Азербайджан, 11 тыс. (3,6%)—Керманшах. Исключительно низкой была заработная плата сельскохозяйственных рабочих в Иранском Курдистане. В начале 70-х годов мужчины, занятые в земледелии, получали примерно 90 риалов в день, а женщины около 50 риалов[7], что было намного ниже уровня среднего прожиточного минимума.

В процессе переустройства полуфеодальных хозяйств на индустриальные методы производства в Иранском Курдистане в районах интенсивного развития скотоводства был образован ряд крупных хозяйств в рамках акционерных обществ. К середине 70-х годов к их числу относились «Фарах» (остан Курдистан), имевшее в распоряжении 10 400 га, «Сирус» (остан Западный Азербайджан)—9713 га, «Мехабад» (Западный Азербайджан)—7197 га[8]. Однако выгоды развития капитализма в этих районах находили слабое распространение в отдаленных от центра, а тем

более горных местностях и были малодоступными для основной массы курдских трудящихся в деревне. Пережитки феодальных форм продолжали отражаться на продуктивности сельскохозяйственного производства. Производившаяся продукция едва удовлетворяла потребности внутреннего рынка Иранского Курдистана, за исключением отдельных видов продуктов (сухофрукты, изюм).

Следовательно, с одной стороны, для Иранского Курдистана были свойственны общие тенденции развития капиталистических отношений в иранской деревне в целом, а с другой—обозначалась и специфика, связанная с пережитками докапиталистических форм.

В сравнительно лучшем положении находилось городское население в Иранском Курдистане. Всего здесь в промышленности было занято 5% населения. Несмотря на то, что рабочий класс в Иранском Курдистане малочислен, он обладал большой политической активностью. Учитывая это обстоятельство, правящий режим умышленно замораживал развитие промышленности в этом районе. Единственной современной отраслью промышленности в Иранском Курдистане была нефтяная, сосредоточенная лишь в двух городах—Керманшахе и Нефтешахе. Нефтепромыслы и нефтеперегонный завод в Керманшахе находились в руках Иранской национальной нефтяной компании (ИННК) и были вне сферы деятельности Международного нефтяного картеля и смешанного с иностранным капиталом сектора. На нефтепромыслах Керманшаха добывалось 300 тыс. т. нефти в год. Производственная мощность Керманшахского нефтеперегонного завода составляла 200 тыс. т. нефтепродуктов в год. В начале 70-х годов добыча нефти в этом районе достигла 0,5 млн. т., а нефтепереработка за счет увеличения мощности Керманшахского завода—780 тыс. т. (с 1972 г.)[9].

К нескольким тысячам рабочих этих предприятий присоединялись рабочие, занятые в отраслях по производству строительных материалов и переработке сельскохозяйственной продукции. Шахские реформы не оказали существенного влияния на их материальное и социальное положение. Доход на душу населения в Иранском Курдистане в 1975 г. составлял всего 150 долл. против 1340 по всему Ирану. Иранский Курдистан оставался в числе самых отсталых районов страны. Его пересекали железнодорожная магистраль и асфальтированная дорога, имевшие стратегическое значение. О социально-культурной отсталости Иракского Курдистана говорят следующие данные. В большинстве деревень на одного учителя приходилось 250—300 детей. Каждая вторая из пяти девочек и один из четверых мальчиков в возрасте от 7 до 15 лет не посещали школу, преподавание на курдском

языке было запрещено. В 1975 г. более 70% всего населения было неграмотно[10].

Неудовлетворительной была также система здравоохранения в Иранском Курдистане, которая практически не коснулась сельских районов. В 1966 г. на одного врача приходилось 20 тыс. больных[11].

Тяжелое экономическое положение иранских курдов в период правления шаха усугублялось жестоким национальным и культурным гнетом. В конституции Ирана не фиксировались национальные и культурные права курдов как национального и религиозного меньшинства[12]. Официальным языком провозглашался персидский, на котором велось обучение и делопроизводство; публикация изданий на курдском языке фактически была запрещена. Это соответствовало проводимой режимом политике ассимиляции национальных меньшинств господствующей нацией. Правящие круги игнорировали развитие ремесленного производства курдов, хотя среди них немало искусных мастеров в таких отраслях, как ковроделие, кожевенная, ткачество, чеканка по серебру и резьба по дереву. Национальный фактор играл негативную роль и во взаимоотношениях между курдской и иранской буржуазией. Деятельность курдской буржуазии подавлялась антикурдскими мероприятиями иранских властей. Поэтому роль курдской буржуазии в промышленности незначительна, а преобладающее положение в Иранском Курдистане занимает мелкая буржуазия. Наличие здесь множества мелких предприятий и мастерских способствует рассеиванию среди них рабочих. Поэтому рабочие в курдских районах не сконцентрированы на крупных промышленных предприятиях.

Бывший шахский режим активно пропагандировал свое понимание «современной демократии». Сам шах Мухаммед Реза Пехлеви, придворные льстецы с помощью средств массовой информации разносили по всем углам империи и за ее пределами сочиненные по подсказке диктатора легенды о якобы высоком благосостоянии трудящихся в монархическом Иране, о «белой революции», покончившей будто бы с классовыми противоречиями, эксплуатацией и социальным угнетением. В своих книгах шах пытался доказать, что иранская конституция (1906 г.) якобы отвечала запросам широких масс трудящихся[13]. В действительности, расширение состава меджлиса (до 200) в конце 50-х годов не предусматривало привлечение депутатов от разных национальностей. В выборах в меджлис учитывались интересы лишь некоторых из религиозных меньшинств. По одному депутату имела еврейская община, зороастрийцы и ассирийцы и два—армянская община. В сенате имелся один представитель от курдских

провинций. Проводя великодержавную политику, правительство не желало признать наличие в Иране национальных меньшинств. Оно считало, что все граждане страны, которые исповедуют ислам, принадлежат к иранской наций, и признавало только некоторые религиозные меньшинства.

Курды были ущемлены и в законе об административно-территориальном делении, принятом в 1967 г. В соответствии с ним они были разделены по четырем провинциям или останам: Курдистан (центр Сенендедж), Западный Азербайджан (центр г. Резайе), Керманшах (центр г. Керманшах), Хорасан (центр г. Мешхед). Они населяли также губернаторство Илам. При таком разделении не учитывались географические, исторические, экономические и этнические факторы. Главное внимание в таком переустройстве административной системы уделялось вопросу проведения таких изменений, которые облегчали бы ведение решительной борьбы с оппозиционными силами.

Шахский режим абсолютно отказывался признать существование курдского народа, отклонялись минимальные требования национальных прав. Иранский ученый Джазани справедливо утверждает, что «по сравнению с персами, они страдали вдвойне от двойной эксплуатации—как эксплуатируемые классы и как угнетенные в культурном и религиозном отношении национальности. Их борьба против эксплуатации направлена не против персов, а против правящего режима»[14].

Изменения социально-экономической структуры в ходе проведения «белой революции», проявления национального и социального гнета обострили противоречия между различными классами и слоями, а также между курдами в целом и правящим режимом. Крестьяне и рабочие требовали осуществления радикальных мер в сфере экономики и социального обеспечения: повышения зарплаты, улучшения условий страхования, подлинной демократизации общественной жизни и ограничения иностранного влияния в стране. Малейшее недовольство со стороны курдов жестоко подавлялось армией и полицией. Так, было потоплено в крови национально-освободительное движение курдов в 1967—1968 гг., направленное против шахского засилья в Иранском Курдистане. Зимой 1967 г. группа курдов, примыкавшая ранее к Демократической партии Курдистана, возглавлявшейся М. Барзани, вернулась в Иран и начала борьбу против произвола шахского режима. Методом своей борьбы она избрала партизанскую войну, которую вела в течение 18 месяцев в районе городов Мехабад, Бане и Сердешт. Политические задачи этой борьбы неясны, но в своем заявлении, опубликованном в 1968 г., эта группа призывала к «партизанской войне, руководствуясь

примером кубинской революции»[15]. Это движение было подавлено, а его руководители Шараф-Заде, инженер-электрик, Абдулла Муини, студент, и Мала Авара, священник и член революционного комитета, были казнены.

Несмотря на то, что это движение было подавлено, оно содействовало оживлению деятельности курдских политических организаций в Иранском Курдистане. Одной из влиятельных курдских политических партий в Иране была Демократическая партия Иранского Курдистана (ДПИК), деятельность которой в 60-е годы была связана с работой ДПК Ирака. В конце 60-х годов вследствие тактических разногласий с ДПК Ирака, ДПИК в Иранском Курдистане начала самостоятельную борьбу за социальные, национальные и культурные права. Шахский режим, стремясь подавить движение в Иранском Курдистане, натравливал друг на друга курдов Ирана и Ирака. Так, он заигрывал с курдами Ирака, поддерживая их боеприпасами и продовольствием с тем, чтобы направить это оружие против курдов Ирана. Любые требования курдов или их действия в Иранском Курдистане подавлялись шахскими войсками с невероятной жестокостью. Сотни членов ДПИК томились в шахских застенках, а два ее руководителя провели в тюрьме по 20 лет вплоть до иранской революции 1978 г. 19 декабря 1972 г. в Сенендедже были убиты пять курдских патриотов. 22 марта того же года в Бане, возвращаясь с собрания ячейки ДПИК, был убит Кадир Вирди, член центрального комитета ДПИК, 15 апреля в Сенендедже были убиты два члена ДПИК, а в мае растерзан 17-летний юноша по обвинению в политической неблагонадежности[16]. Иранский Курдистан милитаризовался более, чем другие части Ирана. Армия, полиция и в особенности САВАК установили здесь жесткий режим. Строго контролировались передвижения жителей: если крестьянину нужно было проехать из одной деревни в другую, он должен был сообщить об этом заранее руководству обеих деревень, которые были обязаны известить об этом полицию.

Несмотря на тяжелые условия, ДПИК, действовавшая с 1946 г. в подполье, поставила задачу готовиться к подъему национального движения с учетом некоторых необходимых элементов решения национального вопроса в Иранском Курдистане. Следовало дать правильную оценку места национального вопроса в Иранском Курдистане в общедемократическом движении народов Ирана. В сложной социально-экономической и политической обстановке того времени, когда в борьбу были готовы вступить крестьянство, рабочие, интеллигенция, кустари, помещики, вожди племен, перед партией встал вопрос об оценке текущего момента и принятии конкретных решений. Это потребовало

созыва съезда партии. В сентябре 1973 г. состоялся Третий съезд ДПИК, на котором был избран новый центральный комитет, принята новая программа и устав партии. Перевес в партии принадлежал крестьянским элементам, которые составляли большинство курдского населения в Иране. Дело в том, что крестьянство не было удовлетворено земельной реформой, отражавшей интересы иранской буржуазии и помещиков. Поэтому оно поддерживало выдвигаемые партией лозунги о проведении такой реформы, в результате которой конфискованная у крупных землевладельцев земля была бы свободно распределена. Кроме того, руководство ДПИК привлекало к борьбе и городскую мелкую буржуазию, которая в Иранском Курдистане в основном была торговой и выполняла посредническую роль в скупке и продаже товаров на рынке. Она испытывала на себе давление со стороны буржуазии господствующей нации, а также курдских помещиков. Феодальная знать также не была довольна внутренней политикой шаха, поскольку, сосредоточив в своих руках широкие полномочия, монарху в значительной степени удалось устранить самоуправство и произвол феодальной знати, препятствующей развитию капиталистических отношений в курдских районах Ирана.

По причине своей отсталости и неорганизованности крестьянство не могло встать во главе национально-демократического движения. ДПИК делала ставку на малочисленное, но крепкое ядро сознательного пролетариата и его союз с прогрессивной частью крестьянства, рабочих, интеллигенции. Не исключался союз с национальной курдской буржуазией, которая «слаба и полностью не сформировалась, находится под давлением империализма»[17]. Для выполнения тех задач, которая ставила перед собой ДПИК в 70-е годы, а именно: борьба с феодализмом, империализмом и правящим режимом, союз с буржуазией был вполне логичен, поскольку национализм курдской буржуазии имел антиимпериалистический и до определенной степени демократический характер. Руководители ДПИК полагали, что в конечном счете движение возглавят прогрессивные силы. Однако союз с буржуазией допускался лишь на первых этапах антимонархической и антиимпериалистической борьбы курдского народа.

В решениях съезда ставились вопросы социально-экономических преобразований—борьба за развитие национальной экономики и всесторонний подъем жизненного уровня народа. Основой экономической независимости партия считала создание тяжелой промышленности. Поскольку 80% курдского населения составляли крестьяне, партия в числе первоочередных задач ставила решение аграрного вопроса. Решение курдского вопроса

предусматривалось с учетом его специфики и положения страны. Поэтому рекомендовалось учитывать не только уровень экономического развития Курдистана, но и «связь культурных, религиозных и традиционных аспектов»[18].

Третий съезд ДПИК определил основную направленность национально-демократического движения в Иранском Курдистане. В частности, было отмечено, что курдское движение носит прежде всего антиимпериалистический характер, поскольку политическая независимость и свобода курдов неосуществимы до тех пор, пока не покончено с империализмом и с сохранением баз в курдских районах. Оно было направлено против правящего режима шаха Мухаммеда Реза Пехлеви, поскольку он защищал интересы феодально-компрадорской клики, являвшейся опорой империализма, а также усилил давление во всех сферах общественной жизни. К этой борьбе против шахского режима ДПИК призывала присоединиться все народы страны, которому был ненавистен реакционный режим. Эту борьбу курды Ирана связывали с достижением своих национальных прав и освобождением от национального угнетения. Решение курдского вопроса они не мыслили без достижения подлинной демократии. Однако среди поставленных задач ДПИК особое внимание уделяла аграрной проблеме, так как ее решение в пользу крестьянства позволяло привлечь на свою сторону основную массу курдского общества. «На данном этапе национально-демократической революции,—писал А. Касемлу,—это является средством заручиться поддержкой миллионов безземельных крестьян, середняков и мелкой буржуазии и изолировать феодалов, против которых ведется борьба в курдском обществе»[19].

Третий съезд постановил в основу стратегии ДПИК положить принцип—«демократия—Ирану, автономия—Курдистану», который указывал на исходный пункт политического подхода к решению задачи курдского национального движения в 70-х годах. Как сказано в первом разделе программы, «вместе с прогрессивными силами всех народов Ирана, ДПИК борется против империализма и реакционного монархического режима. Наша борьба нацелена на освобождение всего Ирана, а также за право самоопределения для курдского народа. Стратегическая цель ДПИК—гарантировать автономию Иранского Курдистана в рамках демократического Ирана»[20].

Во втором разделе программы содержались организационные принципы автономии Курдистана. Прежде всего курды предлагали точно установить границы автономного Курдистана в соответствии с историческими, географическими и экономическими факторами, отвечавшими желанию подавляющего большинства населения этого региона.

В программе отмечалось, что обучение на всех уровнях в автономном Курдистане будет вестись по-курдски, а персидский будет преподаваться наравне с курдским.

Важное место в программе занимало разъяснение позиции партии к национальным меньшинствам, проживающим на территории автономного Курдистана, которым гарантировались равные с курдами права. Специальный пункт программы оговаривал политику партии в отношении религиозных меньшинств, проживающих на территории автономного Курдистана.

Программа партии определяла ее политику в области экономики и социального обеспечения, предусматривала проведение мероприятий в области здравоохранения и образования. Намечалось организовать обучение детей до 15-летнего возраста в школах, а также бороться с неграмотностью в целом, чтобы каждый житель автономного Курдистана прошел хотя бы начальный курс грамоты. Организация здравоохранения проводилась с таким учетом, чтобы каждый житель мог получить необходимую медицинскую помощь.

Определяя внешнеполитический курс, ДПИК заявляла, что она будет строить внешнюю политику на основах «нейтралитета, независимости, уважения и невмешательства», бороться против империализма и отдает предпочтение социалистическому пути развития автономного Курдистана[21].

Съезд указывал на большое международное значение национально-демократического движения курдов в Иране, рассматривая его как часть мирового освободительного процесса.

Эта программа партии носила несомненно демократический характер, однако она имела и ряд недостатков. В ней, в частности, не определялось отношение партии к представителям родоплеменной и духовной знати. Другим недостатком программы ДПИК являлись размытые формулировки в отношении прогрессивных и коммунистических партий других стран, а также отсутствие определенного отношения к политическим партиям Ирана и Иранского Курдистана.

Слабая связь между демократическими организациями Ирана оказывала негативное воздействие на подготовку национально-демократического движения в Иранском Курдистане.

Усиление классовой дифференциации в курдском обществе, распространенность различных идеологий, а также пробуждение народных масс способствовали возникновению новых политических организаций в Иранском Курдистане. Одной из них, стремившейся к популярности в те годы, была «Революционная партия трудящихся» (Комала), возникшая в начале 70-х годов. Она объединяла в своих рядах экстремистов, прикрываемых

ультралевой фразой, выдававшим политическую неопытность ее руководителей, а также вела борьбу за право быть во главе курдского движения, вступая в столкновения с представителями других организаций.

Борьбу курдов за национальное и социальное освобождение поддерживали в исследуемый период и некоторые общеиранские организации, составившие в дальнейшем оппозицию шахскому режиму. К их числу принадлежали «Организация партизан-федаинов народа Ирана» (Федаийан-е Халк) и «Организация борцов за святое дело иранского народа» (Моджахедин-е Халк).

С самого начала образования своей организации лидеры и теоретики федаинов особое внимание обращали на национальный вопрос. Некоторые высказывали свое отношение и к курдскому вопросу. Так, один из основателей этой организации А. С. Карахани писал, что для Ирана национальный вопрос—это вопрос первостепенной важности, который имеет в Курдистане свои характерные особенности. Этот же вопрос затрагивался в теоретическом журнале этой организации «19 бахмана». В одной из статей, опубликованных в этом журнале в январе 1975 г., поднимается проблема вооруженной борьбы угнетенных народов, в том числе курдов. В ней констатируется, что в последние годы курды неоднократно выступали против центрального правительства. Отмечая антиимпериалистический характер курдского движения, автор статьи утверждает, что оно приведет к намеченной цели лишь в том случае, если вольется в единый фронт всех угнетенных народов Ирана против шахского режима, и будет эффективным, если заручится поддержкой угнетенных народов региона. Усиление влияния прогрессивной идеологии является, по мнению автора, «важным фактором, объединяющим вооруженную революционную борьбу и национальное движение курдского народа». Автор заканчивает тем, что федаины «рассматривают национальное движение курдского народа и других угнетенных народов как существенный фактор, который безусловно будет играть решающую роль в определении будущего нашей страны»[22]. Поддержкой курдского национально-демократического движения против шахского режима служили отделения федаинов, образованные в Курдистане, силами которых наносились удары по слабым местам шахского режима, а их пропагандисты и агитаторы призывали расширять забастовочное движение трудящихся в борьбе за прогрессивные социально-экономические преобразования, против половинчатых или открыто реакционных реформ шахского режима.

Другой крупной общеиранской организацией, которая в дореволюционном Иране поддерживала курдское национальное

движение была организация «Моджахедин-е Халк». Несмотря на то, что в то время ею еще не была разработана четкая программа действий в районах расселения курдов против шахского угнетения, тем не менее она полагала, что «благодаря особому национальному и географическому положению курды представляют важную потенциальную силу в любой вооруженной борьбе против шахского режима»[23].

Несмотря на растущее недовольство народных масс шахским режимом, курдские политические партии и образованные в Иранском Курдистане отделения всеиранских организаций, составлявших оппозицию шахскому режиму, не могли влиться в общедемократическое движение, поскольку все политические партии за исключением официальных были запрещены.

Для развертывания общедемократического движения условия еще не были благоприятными. Реформы в рамках «белой революции» способствовали ослаблению социальных выступлений. Однако к середине 70-х годов уже было ясно, что эти реформы не улучшили положения крестьян, рабочих и интеллигенции. Это явилось толчком забастовочного движения, в котором принимали участие и курды. Власти стремились жесткими репрессиями подавить эти волнения. Одновременно происходили изменения и в политической жизни страны, связанные с роспуском всех политических партий и созданием единой партии «Возрождение Ирана» (март, 1975 г.). Деятельность курдских политических партий была почти полностью парализована, значительно усилились преследования членов этих партий, которые продолжали работать в глубоком подполье. Ряд руководителей ДПИК был вынужден покинуть страну и выехать за границу, другие томились в шахских тюрьмах.

Стагнации курдского национально-демократического движения в исследуемый период способствовали не только реформы, проводимые шахским режимом в рамках «белой революции» и усиление давления на курдов со стороны военно-полицейской машины. Сдерживающим моментом служили и некоторые внешнеполитические факторы. Важную роль, в частности, играли ирано-иракские отношения. В связи с урегулированием отношений между иракским правительством и курдами в Иракском Курдистане путем подписания соглашения (11 марта 1970 г.), согласно которому правительство Ирака признавало право курдов на автономию и права в области культуры, шахская политика в отношении иранских курдов ожесточилась, в результате опасения подъема курдского движения в Иране и выдвижения аналогичных требований. Эти опасения усиливались в связи с обострением отношений между иранскими курдами и правительством Ирака из-за отказа пос-

леднего присоединить к автономной области районы Киркука, Ханагина и Синджара, населенные курдами. Новое усиление нажима как на иранских, так и иракских курдов со стороны шахского режима было связано с подписанием в 1975 г. Алжирского соглашения. Шах прекратил загрывание с иракскими курдами, которым прежде разрешалось укрываться от преследований на иранской территории. Курдские беженцы из Ирака были высланы к себе на родину. Одновременно в Иранском Курдистане были введены новые ограничения в области культурного развития этого района. К началу 70-х годов публикация неполитической литературы на курдском была запрещена. Преподаватели школ находились под строгим надзором со стороны правительственной администрации, запрещалось говорить по-курдски с учениками, в государственных учреждениях—носить национальную одежду, а также велась агитация курдского населения против ношения такой одежды.

Положение курдов усугубляли пограничные конфликты на ирано-иракской границе в 1975 г.

Народный гнев против шахской деспотии вылился в мощные антишахские демонстрации, начавшиеся в 1978 г. по всей стране. Они охватили и Иранский Курдистан. Застрельщиком выступала молодежь, требовавшая свержения ненавистного правящего шахского режима, демократизации общественной жизни, освобождения политических заключенных. Многолюдные антиправительственные демонстрации происходили в августе 1978 г. в Иранском Курдистане. В Керманшахе люди, выходящие из мечети, выкрикивали антишахские лозунги. Демонстрации проходили в Сенендедже, Резайе, Мешхеде, Бане, Боджнурде и других курдских городах[24]. Во время волнений в Заджане было арестовано 12 человек, 3 человека ранено. В Керманшахе и Сенендедже полиция и жандармерия открывали по выступавшим огонь, в результате чего погибло много людей. Забастовочное движение в курдских районах не было однородным. Часть бастующих принадлежала к тем, которые составляли оппозицию шахскому режиму и были объединены политическими организациями. Они выдвигали экономические и политические требования. Другую часть бастующих составляли конъюктурщики и лица, боявшиеся расследований дел о злоупотреблениях и коррупции. Еще одну группу составляли те, которые играли роль фактора, нейтрализующего политическую сторону требований других бастующих. Если до лета 1978 г. волнения в районах расселения курдов были направлены против социального угнетения, то с нюня 1978 г. они все отчетливее стали приобретать политический характер. Началом послужили манифестации в Мешхеде, прошедшие после похорон

Азиза Юсефи, старейшего члена ДПИК, проведшего 25 лет в тюрьме. Его похороны вылились в мощный протест против шахского режима, террора и репрессий, в котором приняли участие 10 тыс. человек. Курдские политические и общественные деятели, выступавшие на митинге, рассматривали смерть Юсефи как очередное преступление шахской военно-полицейской машины. На следующую ночь САВАК арестовала подозреваемых в организации этой демонстрации. 16 из них были заключены в тюрьму в Резайе (Урмийе). Это вызвало недовольство со стороны народных масс. Под давлением народного гнева в октябре 1978 г. эти лица были освобождены. Репрессии уже не помогали шахским приспешникам, а волна забастовочного движения и демонстраций с каждым днем становилась все выше и выше. Правительство решило пойти на некоторые уступки. В августе 1978 г. премьер-министр Ирана Шариф-Имами объявил о легализации политических партий. Сразу около 14 партий и группировок объявили о возобновлении своей деятельности. К реорганизации приступила и наиболее многочисленная партия курдского национального движения—ДПИК. В конце 1978 г. из-за границы стали возвращаться члены ДПИК, бывшие в изгнании, а также студенты, учившиеся за рубежом, амнистированные заключенные. Они налаживали контакты с теми, кто находился в подполье. Оживилась деятельность и других курдских партий и общественных организаций, сформировались новые. Все они влились в общедемократическое движение иранского народа, которое свергло шахский режим и совершило антимонархическую, антиимпериалистическую революцию в Иране.

В заключение можно отметить, что вся политика шахского режима в отношении курдов диктовалась стремлением недопустить малейшего проявления курдского национализма, который мог вызвать отголоски и в других районах страны. Для достижения этой цели шахский режим прибегал к репрессиям. Отвлекающим маневром служила аграрная реформа, которая переносила внимание большинства курдского населения на сдвиги под воздействием проводимых преобразований. Тайная шахская полиция САВАК проводила массовые аресты, слежку. Нестабильность на западной границе Ирана непосредственно отражалась и на положении курдов. Мухаммед Реза Пехлеви не только унаследовал от своего отца методы политики насильственной ассимиляции и депортации курдов в другие районы страны, но и усовершенствовал эту политику путем изощренности способов угнетения в сфере экономики, культуры и социального обеспечения. Однако курды не хотели мириться с военно-полицейским диктатом. В районах, населенных курдами, продолжалась активная деятельность

курдских политических партий и других организаций. Шахская секретная полиция выискивала их руководителей, арестовывала, сажала в тюрьмы, зачастую подвергая жестоким пыткам. Охранка стремилась «обезглавить» курдское национальное движение и таким образом свести его на нет. Этим объясняются неудачи и разрозненность вооруженных выступлений в конце 60-х годов, которые жестоко подавлялись шахскими войсками. Вместе с тем, эта борьба способствовала повышению политической сознательности курдских активистов, вселяла в них уверенность в необходимость борьбы против шахского режима.

Ю. Н. ЖИГАЛИНА

АГРАРНО-ДЕМОКРАТИЧЕСКАЯ ВОЛНА В ИРАНСКОМ КУРДИСТАНЕ В 1960—1970-Х ГОДАХ

Аннотация

Статья посвящена анализу аграрно-демократического движения в иранском Курдистане в 1960—1970-х годах. Показаны особенности развития курдского национального движения в этот период, влияние на него факторов феодально-племенного и современного характера.

Аграрно-демократическое движение в Иранском Курдистане в 60—70-х годах было тесно связано с национально-освободительным движением курдского народа. Оно способствовало повышению политической сознательности курдских активистов, вселяло в них уверенность в необходимости борьбы против шахского режима.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Iran under the Pahlavis, ed. G. Lenczovski, Stanford, 1978, p. 96—97.
2 *B. Jazani*, Capitalism and Revolution in Iran, London, 1980, p. 54.
3 *A. Ghassemlou*, The Kurds and Kurdistan, Prague, 1965. pp. 165, 166.
4 Ibid.
5 Iran Faces the seventies, ed. by Ehsan Yar-Shater, New-York, 1971, p. 31.

6 *D. R. Denman*, The kings vista. A land reform, which has changed the face of Persia, London, 1973, p. 201.
7 Салнаме-йе ашари-йе кешвар, сал-е 1353 (Техран. 1976). с. 246—250.
8 Салнаме-йе ашари-йе кешвар, 1351. с. 285. Салнаме-йе ашари-йе кешвар, 1952, с. 276.
9 *У. З. Шарипов*, Эволюция нефтяной политики иранского государства в 50—70-х годах. Сб. «Иран. проблемы экономического и социального развития». М., 1980, с. 67.
10 People without a country: Kurds and Kurdistan, London, 1980, p. 112.
11 Ibid.
12 Конституции государств Ближнего и Среднего Востока, М., 1956.
13 *M. R. Pahlavi*, Mission to my country, London, 1976. p.
14 *B. Jazani*, указ. соч., с. 125.
15 *F. Hallyday*, Iran: dictatorship and development. London, 1979. p. 222.
16 People without country, p. 125.
17 *A. Ghassemlou*, указ. соч., с. 241.
18 Documents of the third congress of the Kurdistan Demokratic party-Iran, Stockholm, 1974 (далее-Dokuments).
19 *Gassemlou*, указ. соч., с. 242.
20 *Hallyday*, указ. соч., с. 223.
21 Documents...
22 Bahman, January, pp. 97—102.
23 People without a country, p. 130.
24 «Кейхан интернейшнл», 30.8.78.

М. А. ГАСРАТЯН

КУРДСКОЕ ВОССТАНИЕ 1925 года

(Восстание шейха Саида)

В истории курдского освободительного движения важное место занимает восстание курдов Турции в 1925 г.

Подготовка восстания, получившего позже название «Восстания шейха Саида», восходит к началу двадцатых годов. В результате активизации деятельности курдских подпольных групп создалась возможность уже в мае 1923 г. объединить их в единую организацию, возглавлявшуюся Комитетом независимости Курдистана. Организация имела конспиративный характер и состояла из подпольных групп (по пять человек в каждой). Каждый член ее имел свое звание и вымышленное имя, должен был знать участников только своей пятерки и поддерживал связь с одним из членов другой группы[1]. Название комитета также должно было держаться в тайне, а за выдачу организации предусматривалось суровое наказание. Во главе Комитета стоял полковник Джибранлы Халит-бей. В сравнительно короткое время Джибранлы Халит-бею удалось заручиться сотрудничеством вождя племени муткн Хаджи Мусы (бывший член Представительного комитета, избранного на Эрзерумском конгрессе 1919 г.), вождя племени хасананлы Хасананлы Халит-бея и многих других вождей курдских племен. Комитет создал свои организации и в армии, где ему удалось привлечь на свою сторону часть офицеров. Среди них были выходцы из Ирака, способствующие установлению связей с Багдадом и Алеппо. Руководство Комитетом независимости Курдистана стремилось заручиться в своей деятельности поддержкой местных властей, а также влиятельных шейхов востока страны. Это было важным фактором, необходимым для успешной вооруженной борьбы за осуществление целей Комитета[2]. Внимание Комитета особенно привлек шейх Саид[3], который имел большое влияние в Турецком Курдистане. Богатство и влияние шейха Саида сыграли большую роль при решении членов Комитета не-

зависимости Курдистана привлечь его на свою сторону. К концу лета 1923 г. Юсуф Зия, один из руководителей курдского движения, в прошлом депутат от Битлиса в ВНСТ (Великое национальное собрание Турции) первого созыва отправился в Хыныс к шейху Саиду. Во время встречи было заключено соглашение о взаимной информации и о координации мер по организации курдского восстания.

Зимой 1923—1924 гг. в Палу состоялось совещание курдских руководителей, которое приняло решение активизировать курдское подпольное движение.

Ширилось число сторонников курдского движения. Чтобы не привлечь внимание властей, руководители движения принимали те или иные решения тайно, на малочисленных по составу совещаниях. Так, весной 1924 г. состоялась встреча Юсуф Зия с Джибранлы Халит-беем в Эрзеруме. Было решено полностью вооружить восставших курдов с помощью шейха Махмуда и Исмаил-аги Симко, находившихся за пределами Турции, а также послать через Сирию в Лигу наций послание с требованием оказать помощь курдам. С этим решением и личным письмом Джебранлы Халит-бея, Юсуф Зия направился к шейху Саиду в село Колхисар (уезд Хыныс). Затем он посетил различные районы (Гексу, Хаджи-Омер, Текман, Гекоглан, Карлы-ова, Варто), где познакомил с этим решением курдских вождей[4].

Естественно, что эта деятельность курдских лидеров не могла остаться вне внимания турецких властей. Впервые о готовившемся восстании сообщили секретным письмом в Анкару руководители курдского племени хормек. По приказу Мустафы Кемаля в октябре 1924 г. турецкие власти арестовали Юсуф Зию, а в декабре—Джибранлы Халит-бея, которые были отправлены в Битлис для предания суду военного трибунала[5]. Был арестован также бывший член Представительного комитета Хаджи Муса, а также предприняты меры для привлечения к суду других видных курдских патриотов[6]. После ареста Джибранлы Халит-бея председателем Комитета независимости Курдистана был избран шейх Саид. Комитет принял решение начать всеобщее восстание, освободить арестованных курдских руководителей[7]. Благодаря курдским чиновникам телеграфной конторы в Генджe (вилайет Бингель), шейх Саид был в курсе шифрованной переписки. Особенно он следил за развитием следствия над Юсуфом Зией и Джибранлы Халит-беем. Когда в Битлисе военно-полевой суд начал судебный процесс над указанными выше лицами, власти сочли нужным пригласить шейха Саида в качестве «свидетеля». Однако последний отказался явиться, ссылаясь на болезнь и старость[8]. Военно-полевому суду не удалось к тому времени узнать о всей деятельности Комитета независимости Курдистана.

Еще до ареста Джибранлы Халит-бея сын шейха Саида, Али Риза, в ноябре 1924 г. выехал через Диярбакыр в Халеб (Сирия), чтобы окончательно согласовать организацию восстания с другими курдскими лидерами. Здесь состоялся съезд, на котором приняло участие сравнительно большое число курдских деятелей из Турции, Сирии и Ирака. На съезде подробно было обсуждено положение в Турецком Курдистане. Почти все участники съезда пришли к выводу, что обеспечить национальные права курдского народа возможно лишь путем восстания. Съезд принял решение начать всеобщее восстание в Турецком Курдистане 21 марта 1925 г. (день национального праздника «Ноуруз»), а также избрал руководящий орган восстания[9]. Обсудив мероприятия по подготовке восстания, 15 ноября Али Риза выехал в Стамбул, где он имел встречи с видным курдским деятелем Сеидом Абдулькадыром. Во время этих встреч Али Риза представил положение дел в восточных вилайетах, изложил соображения курдского комитета относительно восстания, а также свои впечатления о планах курдских руководителей, находившихся в Халебе и Ираке. О результатах встречи Али Риза рассказал участникам собрания, которое состоялось в начале января 1925 г. в селе Кырыкхан (уезд Палу). На этом и других собраниях, состоявшихся в январе, обсуждались планы восстания курдов, а также разногласия, существовавшие между курдами-суннитами и курдами-кызылбашами, которые не желали принять участия в повстанческом движении. Так, высказывались мнения, что, если племена-кызылбаши (алеви), проживающие в районах Варто (вилайет Муш) и Хыныс (вилайет Эрзерум), не присоединятся, то возникнут определенные трудности с восстанием. Однако попытки шейха Саида присоединить к движению эти племена не дали положительного результата[10]. Это в целом отрицательно сказалось на ходе восстания[11].

В то время как во многих курдских районах востока страны велась усиленная подготовка к освободительному восстанию, вожди племен Дерсима продолжали споры о путях борьбы за освобождение от турецкого гнета. При этом многие из них вели соглашательскую политику, заботились главным образом о личном благополучии, все еще питая иллюзии относительно политики кемалистов в курдском вопросе. К числу их относился и «дерсимский» депутат ВНСТ первого созыва Хасан Хайри. На радикальных позициях стояли Байтар Нури Дерсими, Сеид Риза и некоторые другие курдские лидеры, которые не верили обещаниям турецких властей и считали, что курды могут добиться своих национальных прав только путем вооруженной борьбы.

Таким образом, в целом курдские племена Дерсима не приня-

ли участия в движении шейха Сеида. Тем временем недовольство в восточных вилайетах нарастало. Во время посещения различных районов к шейху Саиду присоединились сотни вооруженных курдов, население этих районов оказывало ему различные почести. В течение второй половины января 1925 г. шейх Саид в окружении большой свиты посетил вилайетский центр Дарахини (Гендж), уезды Лидже, Хани[12]. Покинув Хани 5 февраля 1925 г. шейх Саид со ста вооруженными всадниками и многочисленными вождями прибыл в деревню Пиран[13], где остановился у своего брата Абдуррахима. Вечером того же дня в дом Абдуррахима прибыл старший лейтенант Хасан Хюсню-эфенди в сопровождении лейтенанта Мустафы Асым-эфенди и 15 жандармов и потребовал от шейха Саида выдать 10 курдов, которые обвинялись в убийстве и находились в доме некоего Бахрие. Шейх попросил из уважения к нему не арестовывать этих лиц[14]. Молодой турецкий офицер заявил, что он не признает уважения ни к кому, кроме как к законам республики и потребовал сдать ему этих курдов. После этого произошло вооруженное столкновение, в результате которого было убито несколько турецких солдат, а остальные во главе с офицером были взяты в плен. Это событие, происшедшее 8 февраля 1925 г. в Пиране, практически сорвало план восстания. Шейх Саид, считая, что курды еще не готовы к всеобщему выступлению, выехал в сторону Генджа с намерением локализовать события в Пиране. Однако, узнав о событиях в Пиране, брат шейха Тахпр 10 февраля захватил почту из Лидже в деревне Серди и с отрядом в 200 человек 11 февраля прибыл в Гендж к шейху Саиду и передал ему захваченные документы и деньги. *Эти два события означали по существу начало восстания.* Руководителем преждевременно вспыхнувшего восстания стал шейх Саид[15]. Встав во главе восстания, шейх Саид и его соратники силами примерно в 10 тыс. человек 14 февраля полностью овладели Генджем[16].

После пленения губернатора и турецких чиновников вождь племени модан Факы Хасан был назначен губернатором Генджа. За подписью шейха Саида был издан чрезвычайный закон, согласно которому Гендж объявлялся временной столицей Курдистана, каждый курд становился борцом за веру, вся светская и духовная власть переходила к шейху Саиду, все налоги и пленные направлялись в Гендж[17].

Повстанцы опубликовали также воззвание, в котором объявлялось об уничтожении тяжелого и ненавистного налога «ашара». Взамен этого население призывалось снабжать повстанцев продовольствием. Это важное мероприятие нашло горячий отклик среди широких крестьянских масс, большая часть которых с оружием в руках выступила против гнета турецких властей[18].

В короткий срок восстание распространилось на обширную территорию, охватив 14 вилайетов востока страны[19].

Успеху первого периода восстания способствовал ряд факторов. Например, пересеченный характер рельефа восстания давал преимущество повстанцам и представлял определенные трудности в оперативном отношении для правительственных войск.

В вилайетах, охваченных восстанием, численность курдского населения достигала более 600 тыс. человек, что в три раза превышало численность турок. Кроме того, в районе восстания жило более 100 тыс. черкесов, арабов, армян и представителей других национальных меньшинств, которые сочувственно относились к повстанческому движению. Многие из них примкнули к восстанию и с оружием в руках сражались против национального гнета реакционных кругов Турции. Все это, несомненно, благоприятствовало успешному ходу повстанческого движения на первом этапе.

«Весь Курдистан был охвачен огнем восстания и угрожал восточным провинциям, молодая Турция дрогнула...»[20],—писал английский автор Армстронг.

Шейх Саид 20 февраля, заняв Лидже и Хани, где к нему присоединились силы Салих-бея (из Хани), двинулся через ущелье Хани по направлению к Диярбакыру. 28 февраля в окрестностях Диярбакыра к нему присоединился крупный отряд шейха Шемседдина. В то же время брат шейха Саида, Абдуррахим, вступил 29 февраля в уезд Маден (вилайет Элязыг), а шейх Эюб с отрядом в 500 воинов занял Сиверек и присоединился к Абдуррахиму в Чермике (вилайет Диярбакыр). Оттуда они вместе двинулись на Эргани. 28 февраля в местечке Тала (севернее Диярбакыра) шейх Саид расположил штаб курдской армии, которая к тому времени насчитывала около 20 тыс. человек[21]. Здесь он ждал сведений от курдских сил, которые действовали в районах Мардин, Эргани, Сиверек, Маден.

Следует отметить, что успешное продвижение курдов не походило на строго организованное наступление регулярных войск. Шейх Саид располагал не регулярными войсками, а лишь отрядами курдских племен, во главе которых стояли главным образом шейхи, вожди, отставные офицеры турецкой армии. По мере продвижения курдов к ним присоединялось местное население. После взятия каждого населенного пункта устанавливалась в нем новая администрация, которая не всегда управляла лучшим образом. Тем не менее необходимо отметить, что со времени начала восстания до прихода к власти кабинета Исмет-паши (3 марта 1925 г.) военное преимущество было на стороне курдов. Шейх Саид на первый план выдвигал лозунг освобождения религии от «неверных» правителей Анкары, скрывая от широких масс истинные це-

ли восстания—создание независимого Курдистана со столицей в Диярбакыре. Такая политика дала обратные результаты: многие курдские руководители не придавали серьезного значения религиозной кампании шейха Саида и не желали сражаться лишь во имя «уважения религии». Они намеревались провозгласить создание независимого государства после захвата Диярбакыра. Однако Диярбакыр изменил ход борьбы в пользу турецких властей.

Шейх Саид понимал, что его силы недостаточны, чтобы с ходу занять Диярбакыр. Поэтому он начал переговоры с представителями турецких властей, чтобы выиграть время и дать возможность курдским патриотам поднять восстание в самом Диярбакыре. В свою очередь армейский инспектор Кязым-паша (Орбай), губернатор Али Джемаль (Бардакчы), командующий корпусом Мурсель-паша, заняв все стратегические пункты города, ждали прибытия подкрепления. Городские власти отказались выдать местному населению оружие. Оборона города осуществлялась только регулярными войсками. Поскольку турецкое командование отказалось сдать город, в начале марта шейх Саид принял решение начать наступление на Диярбакыр. Слабо вооруженные курдские отряды с разных сторон с боями пытались проникнуть в город. Ночью 11 марта отряд отборных курдских воинов через Мардинские ворота ворвался в город и присоединился к сторонникам шейха, которые под лозунгами «Да здравствует независимость!», «Да здравствует Курдистан!» сражались с превосходившими силами турок[22]. В результате ожесточенных, но неравных боев курды потеряли 150 человек убитыми, остальные под покровом ночи покинули город или разбежались по домам.

После неудачной попытки занять Диярбакыр шейх Саид отдал приказ об отступлении. Положение повстанцев с каждым днем ухудшалось, их с севера теснили 40 тыс., с юга—30 тыс. правительственных войск[28]. В этой обстановке шейх Саид предпринимал отчаянные усилия по координации действия курдских руководителей, мобилизации материальных и людских ресурсов, улучшению положения повстанческого движения. Однако никакие усилия руководства восстанием уже не могли приостановить наступление превосходящих сил турок.

К тому времени к Диярбакыру подошли правительственные войска, которые стали теснить отряды шейха Саида к ущелью Хани. Здесь к шейху присоединились потрепанные в Эрагни отряды шейха Абдуррахима. После непродолжительного сопротивления повстанцы были вынуждены отступить к Дарахини, а оттуда, разбившись на многочисленные группы, укрылись в лесах районов Гендж, Палу, Чапакчур. Шейх Саид с вождями и шейхами различных племен покинул Дарахаии и прибыл 27 марта в Чапакчур,

где из Элязиза, Киги, Варто ждал прибытия Абдуллаха, Шефи и других шейхов[24].

Еще 26 марта регулярные турецкие войска начали широкое наступление в районах Диярбакыра, Варто и Элязиз. Турецкое командование намеревалось окружить повстанцев с четырех сторон и воспрепятствовать уходу их в Ирак, Сирию и Иран[25].

Наступлению правительственных войск способствовали анархия, грабежи, начавшиеся в Элязизе и в других городах, разногласия среди курдских руководителей, а также переход на сторону турок части вождей племен Элязиза. Так, вождь племени Неджип-ага (из Охи), курдские бен Элязиза, такие племена Восточного Дерсима, как хверан, лолан, изолан, суран во главе с их духовным предводителем Догандедеоглу Хюсейном, поддавшись на обещания турецкого командования и тем самым изменив курдскому освободительному движению, ударили в тыл повстанческим силам шейха Шерифа. В итоге 1 апреля 1925 г. повстанцы были вынуждены отступить по направлению к Палу[26], к которому подходили регулярные части Кязым-паши. Значительная часть курдов (примерно 5 тыс. человек) отступила к ущелью Мендо и устроила там засаду 5-й дивизии Кязым-паши. 3 апреля в том же ущелье началось ожесточенное сражение, которое продолжалось сутки. Несмотря на героизм, курдские отряды были вынуждены оставить ущелье и скрыться в окрестных лесах, а шейх Шериф с несколькими своими сподвижниками двинулся к Чапакчуру, чтобы присоединиться к шейху Саиду. 6 апреля правительственные войска вступили в Чапакчур, и шейх Саид в сопровождении 300 всадников был вынужден отступить по направлению к Солхану.

На помощь турецким властям выступило и племя хормек. Так, вождь этого племени Кючюк Мехмед Хулюси-эфенди выставил против повстанцев вооруженный отряд в 300 человек, его брат Али Кемаль—100 человек. Правительственные войска вместе с верными им племенами в долине Карлыова нанесли поражение курдским силам племени джибран, вожди которого Баба и Хатто с 50 всадниками отступили к району Солхан и в местечке Эшек-Мейдан присоединились к шейху Саиду.

За помощь правительственным войскам турецкие руководители послали поздравительные телеграммы населению Киги, вождям племени хормек. В частности, телеграммы были получены от президента Турецкой Республики Мустафы Кемаля, губернатора Эрзурума Зюхтю, инспектора 3-й армии Кязыма, командующего 11-й дивизией Османа Нури[27].

В конце марта 1925 г. Хасананлы Халит, Али Риза, братья Джибранлы Халита и некоторые другие курдские вожди с отрядом в 1000 воинов после безуспешной атаки Хыныса[28] вынуждены

были отступить в восточном направлении. В это время турецкие силы, находившиеся в Каракесе, с помощью вождя племен хайдеран и адеман навязали курдам новое ожесточенное сражение, в результате которого Хасананлы Халит-бей вместе со своими сподвижниками перешел границу Ирана и двинулся к Маку. Иранское правительство встретило курдских повстанцев огнем и мечом. В результате сражений погибли сын Хасананлы Халит-бея Шемсеттин, сын шейха Саида Абасеттин, вождь племени зерган Керем и многие другие повстанцы[29]. После этого боя Хасананлы Халитбей и Али Риза вместе с оставшимися воинами присоединились к курдскому движению в Иране[30].

Неудачи и отступления курдов во всех районах во многом были результатом той напряженной военно-административной и политической деятельности, которую осуществляли турецкие правящие круги по подавлению восстания.

Вопреки ожиданиям турецких властей, как было показано выше, в начале восстание быстро распространялось по восточным и юго-восточным вилайетам страны. Однако только спустя несколько дней после его начала в турецкой прессе появилось сообщение о «событиях в Гендже». Хотя турецкое правительство знало о курдском движении на востоке страны, размах восстания оказался неожиданным для него. Этим можно в известной мере объяснить оптимистические сообщения прессы, а также хвастливые официальные заявления представителей властей о быстром подавлении «движения реакционного шейха». Так, 18 февраля 1925 г. на заседании Великого национального собрания Турции (ВНСТ) на запрос одного из депутатов министр внутренних дел заявил: «В Гендже появился бандит по имени шейх Саид. Вместе со своими сторонниками он начал грабежи в округе. Однако в результате серьезных мер, принятых правительством, в самом скором времени он будет ликвидирован»[31].

В этой связи представляет также интерес заявление поверенного в делах Турции в Москве Энис-бея сотруднику РОСТА, который, в частности сказал: «...Никакой опасности для правительства и спокойствия страны это движение не представляет. Шейх Саид выступает под прикрытием религиозных лозунгов. Поэтому весьма возможно, что в Турции найдутся отдельные реакционеры, которые будут сочувствовать движению шейха Саида. Но широкие массы, безусловно, чужды движению... Я не сомневаюсь, что как прошлогоднее восстание племени айсоров было ликвидировано правительством, так и нынешнее восстание окончится полным крахом шейха Саида»»[32].

Таковы были полные оптимизма первые официальные заявления турецких руководителей о событиях на востоке страны. В то

же время, понимая всю серьезность положения, они стали принимать меры по подавлению восстания.

Поздно ночью с 22 на 23 февраля под председательством президента состоялось заседание Совета министров. В нем принял участие и начальник генерального штаба Февзи-паша (Чакмак). На этом заседании правительство приняло решение, которое было утверждено ВНСТ[33], объявить район восстания на чрезвычайном положении сроком на один месяц.

24 февраля состоялось заседание парламентской группы депутатов Народно-республиканской партии, на котором выступили глава правительства Фетхи-бей и министр внутренних дел Джемиль-бей. Фетхи-бей уже не говорил, как ранее, о «бандитизме», а подчеркивал «реакционный характер восстания». Затем на заседании было зачитано воззвание шейха Саида, который якобы призывал к созданию независимого Курдистана, к восстановлению халифата, установлению норм «шариата», а также к борьбе за свержение правящей «атеистической» власти[34]. Все выступавшие в целом охарактеризовали восстание как реакционное, вызванное главным образом «религиозным фанатизмом курдов» и подстрекательством иностранной державы.

После обсуждения положения на востоке страны министр юстиции Махмуд Эсат-бей прочел подготовленный правительством проект закона, который предусматривал жестокие меры наказания против всякой оппозиционной деятельности.

Подавляющее большинство депутатов НРП высказалось за одобрение этого проекта закона, который был принят почти единогласно[35].

Следует отметить, что турецкие правящие круги не придерживались единой политики в вопросе подавления курдского движения. Наблюдалось отличие взглядов как между НРП и ПРП, так и в самой Народно-республиканской партии. В этой партии было три течения: умеренное, крайне националистическое и «левое». Умеренное возглавлял Фетхи-бей, крайне националистическое—Исмет-паша, которого поддерживал М. Кемаль и «левое» (радикальное)—Махмуд Эсат. Крайние националисты, которых было большинство в НРП, ждали случая, чтобы устранить от руководства страной так называемую умеренную группу, а также расправиться с «прогрессистами». Восстание шейха Саида в этом плане было достаточно удобным моментом. Фетхи-бей был прежде всего обвинен в том, что он его прозевал. Подверглись критике и нападкам его оптимизм в оценке размеров движения и опасности, которую оно сулило, и его нерешительность в выборе мер по подавлению восстания. Уже в самом начале событий здесь наблюдалось одно характерное явление. Часть членов НРП не скрывала мас-

штабы курдского движения, а. наоборот, умышленно преувеличивала его.

Несколько неожиданной казалась и позиция, занятая с самого начала Прогрессивно-республиканской партией (ПРП). «Прогрессисты» поддержали правительство, и не только не проявляли хотя бы формального сочувствия к восстанию, но и продемонстрировали свою готовность активно содействовать его подавлению. Лидеры ПРП одобрили меры, предложенные кабинетом Фетхи-бея и выступили в ВНСТ и в печати с декларацией, осуждающей восстание и обещающей правительству полную поддержку.

Говоря от имени ПРП, Кязым Карабекир-паша заявил, что он вполне согласен с проектом закона, который считает преступлением против отечества все действия тех, кто будет пользоваться религией в политических целях[36].

Центральный комитет ПРП разослал своим провинциальным отделениям телеграммы, в которых требовал рассматривать восстание как движение реакционное, поскольку партия порицает принципы, о которых это движение возвещает[37].

В то же время вся оппозиционная пресса заполняла свои страницы успокоительными сообщениями с района восстания, явно преуменьшая его размеры. Такая тактика ПРП объяснялась не только желанием отмежеваться от курдского движения, но и соображениями оборонительного характера. Руководство ее, конечно, знало о намерении исметовцев использовать события на востоке страны, чтобы раз и навсегда покончить с поднимавшей голову оппозицией[38].

Лояльное поведение оппозиции в один из острейших моментов, пережитых правительством, укрепило у известной части умеренного крыла НРП впечатление о преувеличенности и необоснованности подозрений на ее счет. Этим между прочим оперировал Фетхи-бей, пытавшийся в поведении ПРП найти доказательства правильности взятого в отношении к ней курса. Однако большинство депутатов НРП стало на иную точку зрения. Оно усмотрело в поведении оппозиции лишь маневр, который мог содействовать еще большему притоку симпатии к ней в стране. Поэтому по указанию Мустафы Кемаля, Фетхи-бей начал переговоры с лидерами ПРП, советуя им ликвидировать свою партию. Это было вызвано резкой критикой, начатой крайними националистами против членов ПРП, которые якобы подстрекали к восстанию. Между тем эта партия даже не имела своих организаций в охваченных районах восстания. Никаких практических и организационных связей партия не имела с организаторами восстания. Однако сторонники ликвидации ПРП всячески мусолили статьи ее программы, в которой говорилось, что партия «уважает религию» (ст. 6)[39]. Между тем, согласно второй статье конституции 1924 г., государственной рели-

гией Турецкой республики был ислам, т. е. Турция была мусульманским государством. Следовательно, включение статьи об уважении к религии в программу ПРП не противоречило конституции 1924 г. Несмотря на это, не прошло и двух недель после начала восстания, 25 февраля 1925 г. премьер-министр Фетхи-бей пригласил к себе председателя ПРП Кязыма Карабекир-пашу, генерального секретаря Али Фуад-пашу и Рауф-бея и заявил им о необходимости распустить ПРП[40].

Таким образом, вопрос о запрещении деятельности ПРП практически был решен, хотя программа и деятельность ее не противоречили конституции. Дело в том, что Мустафа Кемаль и его крайне националистическое окружение стояли за однопартийную диктатуру турецкой буржуазии.

Переговоры ни к чему не привели, так как «прогрессисты» отказались ликвидировать свою партию. Председатель Кязым Карабекир-паша заявил Фетхи-бею, что, хотя партию создали они, ее может распустить лишь съезд партии. Далее Кязим Карабекир-паша сообщил, что ПРП поддерживает все усилия правительства по подавлению восстания[41]. Однако эти доводы, как мы увидим ниже, не имели успеха.

2 марта 1925 г. с критикой внутренней политики Фетхи-бея на заседании НРП выступил Реджеп-бей (Пекер). В своей речи он заявил о необходимости принятия более жестких мер. Защищаясь от критики своего бывшего министра внутренних дел, Фетхи-бей тогда заявил: «Очень жаль, что человек, по вине которого возникла курдская проблема, здесь меня критикует. Принятые нами меры достаточны. Я не стану пачкать кровью мои руки ненужными суровыми мерами»[42].

В свою очередь депутаты от восточных вилайетов заявили на заседании партии, что они удовлетворены мерами, принятыми кабинетом Фетхи-бея. Тогда депутат Кылыч Али предложил призвать Мустафу Кемаль-пашу, который в своей речи указал на необходимость принятия более решительных мер. После речи. М. Кемаль-паши прения были прекращены. Затем поступило предложение принять более решительные меры и создать Суды независимости[43]. В этих условиях 2 марта правительство Фетхи-бея ушло в отставку.

Новый кабинет был сформирован Исмет-пашой 3 марта 1925 г.[44]. Выступая с программной речью в ВНСТ, Исмет-паша заявил: «Прежде всего во внутренней политике мы попытаемся ликвидировать последние события и предохранить страну от интриг, обеспечить общественное спокойствие и укрепить во всех отношениях авторитет государства благодаря тем специальным действенным мерам, которые мы считаем полезными принять»[45].

Рассмотрев программу нового кабинета, газета «Хакимнети Миллие» отмечала, что смена кабинета произошла в результате разногласий не принципиального, а тактического характера. Это видно из того, что, как заявил Исмет-паша, он будет продолжать внешнюю и внутреннюю политику своего предшественника с некоторыми лишь тактическими изменениями[46].

В соответствии с этой программой новое правительство разработало административные, военные и политические мероприятия по подавлению восстания шейха Саида, курдского освободительного движения. Оно срочно подготовило проект закона об охране порядка и внесло его на рассмотрение ВНСТ. Большинство депутатов высказалось за принятие закона. Так, министр национальной обороны Реджеп-бей отметил, что одна из главнейших причин подготовки предложенного закона—это стремление восстановить авторитет власти, поэтому правительство считает необходимым «уничтожить все гнезда ядовитых гадюк, где бы и в каком бы углу страны они не находились»[47].

После продолжительной и острой дискуссии между крайними националистами и либеральной оппозицией, 4 марта ВНСТ приняло закон № 578 об охране порядка, который предоставлял властям исключительные полномочия в борьбе с народными выступлениями, с любой оппозиционной деятельностью.

В законе говорилось: «Ст. I. Правительство по собственному побуждению уполномочено по получению санкции президента республики бороться со всякими организациями, выступлениями, действиями и печатными изданиями, имеющими реакционный характер или побуждающими к мятежу или наносящими ущерб общественному порядку, спокойствию и безопасности страны.

Правительство вправе предавать Суду независимости лиц, совершающих указанные действия»[48].

Закон действовал в течение двух лет с момента его опубликования. Он предоставлял правительству фактически диктаторские права, которые оно должно было делить лишь с одним президентом. Добившись принятия этого драконовского закона, Исмет-паша внес на рассмотрение ВНСТ проект закона о создании Судов независимости.

Несмотря на оппозицию депутатов-«прогрессистов», ВНСТ приняло решение создать два суда независимости: один—для всей Турции с постоянным местопребыванием в Анкаре с ограниченными правами (для смертных приговоров необходимо было решение ВНСТ), другой—в восточных вилайетах с неограниченными правами.

Характеризуя новые законы, некоторые турецкие газеты были вынуждены признать, что они давали Исмет-паше такие права,

которые анкарское правительство не имело даже во времена борьбы за независимость. «Если изучить отдельные положения закона об охране порядка,—писала «Вакыт»,—то можно увидеть, что эти права почти неограничены...»[49].

Принятие этих законов по существу привело к ликвидации всякой оппозиционной деятельности, ограниченных буржуазных свобод, провозглашенных конституцией, а также к длительной однопартийной диктатуре кемалистов. Основываясь на принятые законы, турецкое правительство постановило закрыть почти все оппозиционные органы печати.

7 марта в стране было объявлено о частичной мобилизации. На следующий день Мустафа Кемаль обратился с воззванием к населению, армии и чиновникам, в котором он подчеркивал, что повстанцы, прикрываясь религией, преследуют контрреволюционные цели. В воззвании указывалось, что население, армия, административные органы, полиция и жандармерия должны проникнуться сознанием долга и прийти на помощь правительству, выполняя его приказы и распоряжения, направленные на ликвидацию восстания[50].

Комментируя это обращение М. Кемаля, газета «Вакыт» подчеркивала, что главной целью его было укрепление престижа власти, против которой еще задолго до восстания во многих районах страны отмечались выпады[51].

12 марта 1925 г. угрожающее воззвание опубликовал Суд независимости Анкары. В нем указывалось, что «суд будет жестоко карать всех тех, кто натравливает общественное мнение против существующего строя и воодушевляет повстанцев, кто уклоняется от выполнения воинской службы и побуждает других дезертировать, помогая таким образом повстанцам»[52].

Спустя несколько дней Народно-республиканская партия поддержала предложение правительства о том, чтобы смертные приговоры, выносимые военно-полевыми судами в районе восстания, были одобрены лишь командующим соединением данного района[53]. Рассмотрение этого вопроса в ВНСТ вызвало сильное возражение со стороны оппозиции. Тем не менее, 31 марта ВНСТ приняло закон, одобривший предложения правительства.

К концу марта правительственные войска были готовы начать одновременное наступление на район восстания с севера, юга и юго-востока. Командовал войсками турецкий генерал Кемалетдин Сами-паша. По его заявлению перед правительством в курдском вопросе стояли три основные задачи:

1) кровавое и беспощадное подавление восстания. С этой целью было намечено начать общее наступление в первые дни апреля 1925 г., в котором должны были принять участие части 7, 8.

9-й армейских корпусов, а также по одной дивизии из 5 и 3 корпусов;

2) разоружение всех курдов, независимо от их участия в восстании;

3) расселение курдов по разным районам страны, чтобы они не могли образовать нигде большинства и переселение в курдские районы турок.

В целом, турецкое правительство продолжало традиционную политику и по отношению к курдам придерживалось этих трех пунктов.

Для подавления курдского восстания особые услуги оказали турецким властям французские империалисты, с разрешения которых турецкие войска по территории Сирии обошли повстанцев и стали теснить их с юго-востока.

Во второй половине марта 1925 г. турецкое командование обратилось с воззванием к населению вилайетов Эрзерума, Эрзинджана, Дерсима, Элязиза, Малатьи, Урфы, Вана, Сиирта, Муша и Генджа. В этом воззвании говорилось: «Наша карательная армия закончила свои приготовления... Мощные удары будут нанесены тем, кто восстал против республиканского правительства. Необходимо, чтобы невинное население, которое докажет действиями свою верность республике.., осталось в стороне от этих ударов..., чтобы те, кто действительно враждебно относятся к повстанцам, немедленно обратились к гражданским и военным властям республики с заявлением, что... они готовы вступить на добровольную службу...»[54].

В начале апреля командование карательной армии опубликовало заявление, в котором обещало за поимку шейха Саида вознаграждение в размере 1000 золотых лир (8000 бумажных лир), а за доставку мертвого Саида—700 золотых лир[55]. Если лица, доставившие Саида живым или мертвым, будут принадлежать к его сподвижникам, то они не только не будут наказаны, а, напротив, получат вознаграждение[56].

Таким образом, турецкие власти пытались использовать все меры, начиная от жестоких репрессий и кончая подкупами, с целью обезглавить восстание и тем самым облегчить свою задачу —подавить курдское освободительное движение.

Несмотря на численное и военное превосходство правительственных войск, курды продолжали сопротивляться. В этих условиях турецкое командование обратилось к курдам с новым воззванием, призывая сдать оружие и искупить вину выдачей вождей. В противном случае оно грозило строгими карами[57].

С угрозой выступил и Суд независимости в Диярбакыре. К середине апреля 1925 г. он обратился к населению с воззванием, в котором отмечал, что его решения распространяются на вилай-

еты Эрганн, Элязиз, Диярбакыр, Урфа, Битлис, Хаккяри, Дерсим, Сиверек, Спирт, Мардин, Малатья, Муш, Гендж, Ван и уезды Хыныс и Киги Эрзерумского вилайета и что он наделен полномочиями применять суровые законы республики. Малейшие акции, направленные против безопасности республики и спокойствия турецкой нации, говорилось в воззвании, будут рассматриваться как величайшее преступление—измена родине[58].

В середине апреля главные силы повстанцев были окружены и разбиты в Генджской котловине. Шейх Саид и другие руководители восстания из-за предательства Джибранлы Касыма были схвачены на мосту через Мурадчай. Среди арестованных были шейх Саид, шейх Абдуллах, шейх Али, шейх Галиб, Решит-ага, Мехмет-ага, Тимур-ага, и еще 26 курдских повстанцев[59].

Оставшиеся без руководства отдельные группы повстанцев отошли за хребет Шарафутдиндаг (45 км к северо-западу от Муша). Здесь они были окружены и разгромлены.

Хотя восстание по существу было подавлено, турецкие правящие круги продолжали принимать суровые законодательные и административные акты, которые должны были жестоко карать участников восстания, мирное население, а также всякую оппозиционную деятельность. Так, 20 апреля 1925 г. ВНСТ решило еще на семь месяцев продлить осадное положение, объявленное в районах восстания и в соседних вилайетах. Одновременно оно предоставило правительству право внести изменения в административное устройство этих районов. ВНСТ продлило также на шесть месяцев деятельность Анкарского и Диярбакырского судов независимости и предоставило Суду независимости Анкары право приводить в исполнение вынесенные им смертные приговоры[60].

22 апреля 1925 г. ВНСТ приняло закон № 635 об изменениях, вносимых в уголовный кодекс страны. В соответствии с этими изменениями к смертной казни приговаривались лица, пытавшиеся изменить или целиком упразднить республиканскую конституцию, стремившиеся распустить меджлис или мешать ему выполнять свой долг, а также толкать народ к антиправительственному вооруженному восстанию или натравливать друг против друга население Турции.

31 мая 1925 г. Мустафа Кемаль-паша обратился к населению с воззванием, в котором указывал, что правительство приступило к демобилизации войск, посланных для подавления курдского восстания. Однако Суды независимости будут продолжать свою деятельность. В заключение он подчеркнул, что последовавшие за восстанием репрессии должны напомнить, какое суровое наказание ожидает тех, кто думает свалить республику и «помешать национальному прогрессу»[61].

* * *

Поражение восстания шейха Саида можно объяснить некоторыми внутренними и внешними причинами.

Одной из главных причин его было военное и численное превосходство правительственных войск. В ходе восстания турецкие правящие круги провели частичную мобилизацию пяти армейских корпусов. Мобилизационные части были стянуты со всей Восточной и Центральной Турции с тем, чтобы окружить районы восстания и одновременным ударом нанести поражение повстанцам. В подавлении восстания участвовали 2, 3, 8, 12-я и 17-я пехотные дивизии; 1 и 14-я кавалерийские дивизии; 3—4 пограничных батальонов жандармерии; части 7-го армейского корпуса и части 7 и 41-й пехотных дивизий из Аданы, Малатьи и Нигдэ. Части 9-го армейского корпуса действовали со стороны Днярбакыра. Кроме того, в операциях участвовала и авиация—12 самолетов[62]. По данным участника курдского движения Исмаила Хаккы, против 40 тыс. курдских воинов было направлено около 200 тыс. турецких войск.

По официальному признанию М. Кемаля, турецкое правительство для подавления восстания было вынуждено держать на военном положении 8—9 дивизий регулярных войск[63].

По сведениям турецкой печати, восстание шейха Саида обошлось турецкой казне около 50 млн. лир[64], что составило более 25% расходной части годового бюджета страны.

Другой причиной поражения восстания было отсутствие единства среди вождей курдских племен, многие из которых не поддержали шейха Саида. Во время восстания руководители некоторых племен Муша, Сиирта, Сиверека и других районов посылали депутатам ВНСТ телеграммы, осуждающие действия шейха Саида. В этих телеграммах они подтверждали верность и покорность правительству[65]. Не поддержали шейха Саида и племена Дерсима. Такую позицию дерсимских курдов можно объяснить во многом тем, что они не верили в победу восстания и боялись лишиться своего полунезависимого положения, в котором они по существу находились. Таким образом, разногласия и отсутствие единства среди вождей курдских племен не дали им возможности подняться до уровня общенациональных задач и одержать решающую победу.

Третьей причиной поражения восстания было отсутствие единой и сильной политической организации, имевшей четкую программу действий. Хотя Комитет независимости Курдистана сыграл большую роль в подготовке восстания, но все же он не смог сыграть решающую роль в руководстве восстанием. Более того,

арест полковника Джибранлы Халит-бея и других видных деятелей из числа курдской интеллигенции лишил курдское движение относительно зрелого руководства. Практически курдское движение осталось без политических организаторов. Это привело к преждевременному началу восстания, во главе которого волей судьбы встал шейх Саид. Его патриотизм, большое влияние среди курдского населения и даже героизм повстанцев оказались недостаточными для успеха восстания. Не менее важной причиной было и то, что восстание не получило никакой внешней поддержки. В результате этих и других причин курдское восстание было подавлено турецкими правящими кругами.

Более того, турецким властям удалось это освободительное движение представить как восстание реакционного шейха, который якобы боролся за восстановление шариата и султаната под покровительством Англии, и тем самым лишить его поддержки со стороны мировой общественности и особенно поддержки соседних стран.

* * *

Еще до начала восстания, зная о существовании тайных курдских организаций, кемалисты предпринимали меры с целью обезглавить их. Так, в частности, они спровоцировали так называемые переговоры руководителя Общества возрождения Курдистана Сеида Абдулькадыра с агентом турецкой полиции, выдававшего себя за сотрудника английского министерства иностранных дел, об организации курдского восстания. Хотя при встрече с мнимыми представителями Восточного управления министерства иностранных дел Великобритании Сеид Абдулькадыр отказался принять чек на сумму в 80 млн. лир, а также подписать подготовленное агентами турецкой полиции соглашение об организации восстания, судьба курдских руководителей в Стамбуле была решена кемалистами: 13 апреля 1925 г. по приказу министра внутренних дел были арестованы Сеид Абдулькадыр, его сын Сеид Мехмед, Нефиз (из Сулейманне), Кер Абдулла Саади, а также несколько других его соратников.

Кроме того, начальник стамбульской полиции Экрем-бей принял административно-полицейские меры против возможного выступления курдов в Стамбуле, численность которых достигала в то время 10 тыс.[66].

14 мая в Диярбакыре начался судебный процесс над Сеидом Абдулькадыром и другими лицами, арестованными по обвинению в деятельности по созданию независимого Курдистана. Прокурор Суда независимости Сюррейя-бей заявил журналистам: «Бывший сенатор Сеид Абдулькадыр и его приспешники активно работали во имя торжества восстания и независимости Курдистана до са-

мой середины апреля. Активными сообщниками Сеида Абдулькадыра являются его сын Сеид Мехмед, Нефиз (из Сулеймание)... и особенно курд Абдулла Саади»[67].

На судебном процессе Сеид Абдулькадыр отрицал свою причастность к восстанию шейха Саида. Он даже заявил, что немедленно сообщил бы властям о подготовке восстания, если бы знал об этом. Правдой в этом заявлении было то, что Сеид Абдулькадыр, действительно, не принимал активного участия в восстании шейха Саида, но о его подготовке, он, несомненно, знал, особенно после встречи в Стамбуле с Али Ризой (сыном шейха Саида).

В то же время не совсем достойно вел себя на суде Кер Саади, который своей недальновидной и авантюристической деятельностью содействовал аресту видных курдских руководителей. Он не только не защищался, но и охотно рассказывал о деятельности курдских руководителей. «Да,—заявил он,—они много лет работают над созданием независимого Курдистана. Что касается его, то он приступил еще до начала мировой войны, за что был сослан в Танф, принимал участие в создании различных курдских обществ, а в период освободительной войны выступал против национальных сил». Более того, он нарочито подчеркивал, что всеми курдскими делами руководил Сеид Абдулькадыр. Он говорил: «Без ведома Сеид Абдулькадыра в Курдистане не шелохнется даже лист»[68].

По окончании судебного процесса Суд независимости в Диярбакыре приговорил Сеида Абдулькадыра, его сына Сеида Мехмеда, адвоката Хаджи Ахту, Кер Саади, журналиста и общественного деятеля Кемаля Фавзи и Ходжу Аскери к смертной казни[69]. 27 мая 1925 г., в Диярбакыре были повешены Кемаль Февзи, Хаджи Ахта, Сеид Абдулькадыр, его сын Сеид Мехмед, Кер Абдулла Саади и Ходжа Аскери. Перед казнью Хаджи Ахта воскликнул: «Да здравствует курдская идея! Да здравствует Курдистан!»[70].

На процессе выяснилось, что в период восстания шейха Саида в Диярбакыре существовала курдская тайная организация, которая оказывала помощь повстанцам и намеревалась сдать город. Однако руководители ее были заранее арестованы властями. Видным членом этой организации был доктор Фуад-бей[71]. На допросе доктора Фуада в Диярбакыре были прочитаны его письма в Стамбул, к бывшему военному министру султанского правительства курду Ферид-паше. В этих письмах он открыто говорил о своем сочувствии курдскому движению[72].

В апреле 1925 г. Суд независимости приговорил доктора Фуада к смертной казни за деятельность в деле создания независимого Курдистана[73]. Перед казнью доктор Фуад-бей воскликнул:

«Я всегда мечтал принести себя в жертву своей родине: нет сомнения в том, что знамя независимости будет водружено на земле, где нас повесили».

В конце мая 1925 г. начался судебный процесс над шейхом Сандом и другими руководителями восстания, который продолжался в течение месяца. На скамье подсудимых в числе других были шейх Санд, шейх Абдуллах (из Меликана), шейх Исмаил (из Джизре), шейх Абдульлятиф (из Джизре), майор в отставке Касым (из Варто), Хаджи Халит Абдульхамит, Кямиль, черкес Решит, майор в отставке Исмаил, имам Молла Эмин, шейх Али, Баба-бей, Решит, Тимур, Мехмет, Сюлейман, майор в отставке Бахри, Эмин, Шевкет, Максут, Хамит, прокурор Малазгирта Абдульмеджит, шейх Шериф, Сюлейман (из Чапакчура), Али, Юсуф, Хюсейн, учитель начальной школы Молла Джемаль, Нимет, Ахмет, лейтенант жандармерии Мехмет Михри, чиновник здравоохранения Генджа Ниязи, Хаджы Садык и другие[74].

29 июня Суд независимости в Диярбакыре вынес приговор по делу 47 главных участников восстания во главе с шейхом Сандом. Все они были приговорены к повешению. На следующий день приговор был приведен в исполнение.

Перед казнью шейх Санд сказал: «Естественная жизнь приходит к концу. Я нисколько не сожалею, что приношу себя в жертву своему народу. Мы довольствуемся тем, что нашим внукам не будет стыдно за нас перед врагами»[75].

Казнью шейха Санда и его ближайших сподвижников не завершилась расправа над участниками восстания. На протяжении многих месяцев турецкие власти преследовали нежелательных лиц, предавали Суду независимости, который выносил лишь жестокие приговоры.

Воспользовавшись восстанием, турецкие власти расправлялись не только с его участниками, но и с наиболее влиятельными курдами, которые в целом относились лояльно к кемалистам. После подавления восстания турецкие власти по личному приказу М. Кемаля арестовали депутата ВНСТ первого созыва, представителя курдской интеллигенции Хасана Хайри и его племянника Джеляла Мехмета[76]. Во время следствия председатель Суда независимости Али Саип, обращаясь к Хасану Хайри, сказал: «Вы приходили на заседания меджлиса в Анкаре в курдской национальной одежде и тем самым проповедовали курдизм».

В свою защиту Хасан Хайри заявил, что приходил на заседание ВНСТ в национальной одежде по указанию Мустафы Кемаля и посылал на Лозаннскую конференцию телеграммы, в которых отмечал, что курды не желают отделяться от турок. Однако это заявление не повлияло на членов суда, который принял решение

казнить бывшего депутата ВНСТ Хасана Хайри и его племянника Джеляла Мехмета по существу лишь потому, что они родились курдами.

Только перед казнью Хасан Хайри в полную меру понял антикурдскую политику кемалистов и воздал дань уважения курдам, отдавшим свою жизнь за освобождение своего народа. Так, перед виселицей он воскликнул: «Да здравствует курдский народ! Эй, жертвы Курдистана, теперь к вам присоединяется Хасан Хайри!»[77]

26 сентября 1925 г. Суд независимости в Диярбакыре приговорил к смертной казни кузнеца-армянина Погоса (сына Макара), уроженца Чемишкецага «за активное участие в курдском восстании, за шпионаж в пользу повстанцев в Харпуте»[78].

По данным турецкой печати, к концу сентября 1925 г. суд восточных провинций 120 человек приговорил к смертной казни, 116—к различным срокам тюремного заключения, 104—передал в другие суды, а остальные были оправданы[79].

Однако по данным М. Н. Дерсими, только в Харпуте Суд независимости приговорил к смертной казни 400 курдских юношей Палу и Чапакчура[80].

Анализ социального состава лиц, которые были привлечены к суду и казнены, показывает, что в подготовке восстания приняли участие курдские офицеры, состоявшие на службе у турок, шейхи, землевладельцы, бывшие члены султанского парламента и ВНСТ, торговцы, журналисты, юристы, учителя, ветеринары и другие представители зарождавшейся курдской интеллигенции. Участие в восстании представителей различных слоев курдского общества свидетельствует о том, что их объединяла идея борьбы за освобождение от многовекового турецкого гнета. Этим можно объяснить, что в восстании 1925 г. кроме курдов участвовали ассирийцы, черкесы, армяне и представители других национальностей, что свидетельствовало о их недовольстве ассимиляторской и шовинистической политикой реакционных кругов Турции.

Об участии национальных меньшинств в курдском восстании писала и турецкая пресса. Так, «Хакимпети миллие» отмечала, что добровольцы, ассирийцы и армяне, присоединяются к повстанцам с целью создания независимой Армении, объединенной с Курдистаном[81].

Стремясь разжечь национальную рознь между турками, курдами, армянами и ассирийцами, командующий турецким армейским корпусом разослал местным губернаторам нижеследующий циркуляр: «Шейх Саид..., ставший во главе восстания в районе Генджа, принимал также участие в ассирийском движении и битлисским военным трибуналом осужден за измену отечеству.

Среди пленных имеются добровольцы—ассирийцы и армяне. У них найдены документы, устанавливающие сотрудничество Санда с армянами и ассирийцами с целью создания независимого Курдистана... Воодушевленные чувством неукротимой мести против нас, армяне без сомнения ожидают лишь случая, чтобы уничтожить все неармянские элементы и прежде всего курдов, которым они сейчас помогают; на наших территориях и на костях нашей мусульманской расы они хотят восстановить новую Армению. Подавление этих мятежников... идет повсюду с успехом»[82].

Таким образом, кемалисты, подавляя курдское восстание, использовали и политику разжигания национальной розни, натравливания мусульман на христианское меньшинство страны. Иной позиции придерживалось руководство восстанием. Например, когда сообщили шейху Санду, что некоторые его сподвижники притесняют армян, он обнародовал приказ: «Кто хоть чуть заденет армянина, тот подвергнется самому суровому наказанию»[83]. По данным армянской зарубежной литературы, после этого приказа, никто из курдских повстанцев не притеснял армян. К этому времени относится и начало сближения между курдскими и армянскими зарубежными национальными организациями, направленное против политики национального угнетения в Турции.

После подавления восстания и физического уничтожения его руководителей началась жестокая расправа над беззащитным курдским населением. Турецкие войска грабили и сжигали деревни, убивали стариков, женщин и детей.

Весьма характерную картину расправы над курдским населением дал Армстронг. «Курдистан,—писал он,—был опустошен огнем и мячом: мужчин пытали и казнили, сжигали деревни, опустошали поля, уводили и убивали женщин и детей. Мстя курдам, турки устроили резню, причем по свирепости и кровожадности не уступали туркам времен султана, избивавшим греков, армян, болгар... По решению судов курдов вешали, ссылали и сажали в тюрьмы с чисто военной быстротой»[84].

О зверствах и насилиях турецких войск сообщали письма, которые были посланы Ассирийским обществом в Лигу наций в августе 1925 г.[85]. После подавления восстания в течение 1925—1926 гг. были разрушены сотни деревень, сожжены тысячи домов, убиты и угнаны сотни тысяч мирных жителей: женщин, детей и стариков. Осталась безучастной к судьбе курдского народа в Турции такая международная организация, как Лига наций. Вот одно из таких обращений, подписанное курдскими деятелями Ахмедом Али и Ходжой Сабри и переданное 25 июня 1925 г. в Лигу наций.

«Вот уже два месяца в нашей стране потоками льется кровь. Курдский народ находится под гнетом варваров. Не будучи

больше в состоянии переносить несправедливость и гнет, курдский народ прибег к оружию, чтобы свободно располагать своей судьбой. Борьба, которую мы предприняли, позволит обеспечить наше будущее существование. Мы будем продолжать ее до тех пор, пока не освободимся полностью от кровавого ига анкарского правительства. Курдский народ не имеет ничего общего с турками ни с точки зрения происхождения, ни традиции, ни языка. Поощряемое безразличием западных держав, анкарское правительство пытается проводить по отношению к нашему народу политику геноцида, которую оно успешно применяло к армянам. Наше движение имеет ясный национальный характер. Курдский народ требует от Лиги наций и цивилизованных народов срочной и действенной помощи. Вмешательство западных держав является не только гуманным долгом, но и политической необходимостью, курдский народ является гарантией мира на Ближнем Востоке»[86]. Однако Лига наций не ответила ни на одно из таких многочисленных обращений. Более того, в июле 1925 г. Лига наций постановила не рассматривать протесты курдов против мероприятий турецкого правительства в отношении курдских повстанцев в Турецком Курдистане.

Жестокое подавление восстания 1925 года, казнь многих его руководителей вызвали сильное осуждение со стороны населения Южного Курдистана. Так, 26 июня 1925 г. в парке Мод в Багдаде курды созвали большой митинг в знак протеста против жестокостей турецких властей по отношению к курдам. Участники митинга послали телеграммы в Лигу наций и правительствам великих держав с просьбой оказать помощь турецким курдам[87]. С протестом выступили также курды Сулеймание, Киркука, Эрбиля и других городов Иракского Курдистана. Однако действенной помощи турецким курдам не смогли оказать курды Ирака и Ирана.

Восстание шейха Саида оставило глубокий след в истории курдского народа, что получило яркое отражение в курдской литературе. Появилось значительное число произведений национальных поэтов, созданных после восстания в знак протеста против шовинистической политики правящих кругов Турции. Наиболее выдающейся была поэма видного курдского поэта Пирамерда. В этой поэме автор сравнивал «турецкое государство с машиной, которая не может работать в Курдистане, если ее не смазать кровью курдского народа»[88].

* * *

Восстание шейха Саида по своим масштабам и организованности не имело себе равных во всей истории курдского народа.

Вопрос о причинах и характере этого восстания вызвал много противоречивых суждений в турецкой и западноевропейской прессе. Эти суждения не были сделаны в результате научных исследований, а лишь отражали мнения пристрастных политиков, которые истолковывали курдское восстание главным образом в интересах своих стран, своих классовых групп и прослоек.

В целом турецкая печать того времени высказала несколько точек зрения о причинах и характере восстания. Одна точка зрения стремилась выдать его как «простой разбой диких племен»[89]. Вторая точка зрения сводилась к тому, что основной причиной восстания явился религиозный фанатизм курдов. «Несколько политических изменников,—говорится в турецкой энциклопедии,— агенты иностранцев..., разжигая фанатизм, с одной стороны, и обещая грабеж городов населению, живущему в горах..., с другой—подняли восстание»[90].

Приверженцы этой точки зрения утверждали, что отсталое крестьянство, возглавляемое шейхом, борется против республиканского правительства якобы за восстановление халифата и султаната. В подтверждение этой мысли приводился довод, что восстание возглавляет шейх и его сторонники. Более того, распространялись слухи, что в восстании принимают участие представители свергнутой династии турецких султанов. Эта точка зрения также не выдерживала критики. Прежде всего, как мы увидели выше, восстание было подготовлено не шейхами, а главным образом Комитетом независимости Курдистана, во главе которого стояли такие видные деятели курдской интеллигенции, как полковник турецкой армии Джибранлы Халит-бей, журналист Кемаль Февзи, доктор Фуад и другие. Кроме того, лозунг борьбы во имя «восстановления шариата» призван был служить тактическим целям курдских лидеров. Главная их цель была независимость Курдистана. В самом деле, почему курды должны восстать в пользу идеи халифата, да еще в лице сына бывшего султана Абдул Хамида II. Если в отдаленные времена было движение против халифов, султанов, младотурок, то что же удивительного, если в эпоху пробуждения Азии, национально-освободительных революций курды пытались избавиться от национального гнета. Вообще курдам не был свойствен религиозный фанатизм. Многие курдские племена были поверхностно охвачены религией ислама, именно среди курдов развились многочисленные мусульманские секты. В повстанческом движении принимали участие и некоторые курдские племена, принадлежавшие к кызылбашам, езидам, заза и другим.

Восстановление теократического султаната означало реставрацию центрального бюрократического государства, не признающего прав других национальностей. Это означало для курдов поли-

тический гнет и национальное бесправие. В то же время, прикрывая национальную идею лозунгом уважения к исламу, курдские деятели стремились использовать влияние шейхов, а также заручиться поддержкой мусульманского населения страны, в том числе и турок. Здесь следует также иметь в виду, что в отсталой Турции, особенно в восточных и юго-восточных вилайетах, где не было резкого классового расслоения курдского общества, курдское национальное движение могло принять религиозную оболочку. Все эти факты свидетельствуют о том, что лозунг «освобождение религии» от кемалистов повстанцы использовали лишь как тактику в своей политической и национальной борьбе. Еще менее убедительными были крикливые утверждения турецкой официальной прессы о реакционности восстания шейха Санда, которая всеми силами стремилась дискредитировать курдское национальное движение. Это было естественно, ибо кемалисты, используя курдскую проблему, всячески старались заклеймить курдское восстание перед общественным мнением своей страны и вне ее, придавая ему реакционный или религиозный характер.

И, наконец, третья точка зрения сводилась к тому, что, якобы, восстание вызвано интригами иностранцев, в частности, англичан. Подобное утверждение в целом неверное. В этой связи представляет интерес интервью депутата ПРП от Эрзерума Рюштю-паши турецкой печати 26 февраля 1925 года. В этом интервью он заявил: «...Что касается версии об иностранном вмешательстве, то я ее считаю совершенно необоснованной, потому что Гендж и Муш находятся слишком далеко от границы. Если бы повстанцы рассчитывали на поддержку извне, они должны были бы действовать в приграничных районах и соединиться с племенами этих районов, где отсутствует турецкая администрация»[91].

Следовательно, восстание было вызвано не подстрекательством извне, а постоянно действующими внутренними факторами. Об одном из таких факторов свидетельствуют материалы, которые приводил корреспондент газеты «Вакыт» Нашид Хаккы в Диярбакыре, где проходили заседания Суда независимости. В обвинительной речи прокурора, приведенной корреспондентом, говорилось: «Причины и истоки последней революции, происходившей в восточных вилайетах нашей родины—вечной Турции, ничем не отличаются от причин, вызвавших в недалеком прошлом восстание в Боснии и Герцеговине. Идеалы и цели, породившие курдскую революцию, это те же идеалы и цели, которые привели к разложению в Сирии и Палестине».

В свою очередь в заключение председатель Суда независимости, обращаясь к подсудимым, приговоренным к смерти и каторжным работам, сказал: «Одни из вас ссылались на админи-

стративные злоупотребления правительства как на предлог для восстания, другие говорили о защите халифата, но все вы были едины в одном вопросе: вы хотели создать независимый Курдистан»[92].

Таким образом, сами представители турецких административных органов были вынуждены сказать все-таки полуправду об истинных причинах курдского восстания.

Несмотря на известные его недостатки, отсутствие четкого плана действия, восстание шейха Санда можно и нужно считать народным, потому что в нем приняло участие подавляющее большинство курдов восточных и юго-восточных вилайетов, все социальные слои курдского общества: крестьянство, кочевники-скотоводы, представители торговой буржуазии, шейхи и ага, военная и гражданская интеллигенция и даже грузчики из Стамбула. Разумеется, участвуя в курдском движении, каждая из этих социальных слоев наряду с общенациональной задачей—освобождение от турецкого гнета—имела и свои собственные цели. Но это не мешало курдам объединиться в отряды, героически сражаться против регулярных турецких войск и, если было нужно, героически умереть во имя независимости Курдистана. Поэтому, несмотря на узкоклассовые цели курдской феодальной верхушки, восстание шейха Санда, как и последующие курдские восстания в Турции, имело освободительный, прогрессивный характер.

Մ. Ա. ՀԱՍՐԱԹՅԱՆ

1925 Թ. ՔՐԴԱԿԱՆ ԱՊՍՏԱՄԲՈՒԹՅՈՒՆԸ

Ա մ փ ո փ ու մ

Հոդվածում մանրամասնորեն լուսաբանվում են Թուրքիայում 1925 Թ. տեղի ունեցած քրդական ապստամբության նախապատրաստման, ընթացքի և վախճանի հարցերը։ Համակողմանի փաստարկված է այն միտքը, որ հանրապետական Թուրքիայում ազգային հարցը ոչ միայն իր լուծումը չսաց ավ, այլև ընդունեց ավելի սուր բնույթ։

1925 Թ. քրդական ապստամբությունն, այսպիսով, ուղղված էր Թուրքիայի կառավարող շրջանների ազգային հալածանքի և ճնշման դեմ։

Վեր են հանված ապստամբության ներքին թուլության և պարտության պատճառները։ Չնայած քրդերի 1925 Թ. ապստամբությունը Թուրքիայում պարտության կրեց, սակայն այն լուրջ հետք թողեց և կարևոր

Նշանակություն ունեցավ քրդերի ազգային ինքնագիտակցության զարգացման գործում։

ПРИМЕЧАНИЯ

1 *M. Toker*, Seyh Sait ve Isyan, Ankara, 1968, s. 35.
2 Х. Барзани. Курдские политические партии и общественные организации в борьбе за разрешение курдской проблемы, канд. дис. М., 1971, с. 45.
3 Шейх Саид родился в уезде Палу (вилайет Элязиг) в 1865 г. Дед его шейх Али Септи в конце XVIII в. переехал из деревни Септи (вблизи Диарбакыра) в Палу, где продолжал свои обязанности шейха. Шейх ордена «Нахшбаиди» Али Септи имел пятерых сыновей. Одного из них звали Махмудом—отец шейха Саида. После смерти Али Септи шейх Махмуд переехал на местожительство в Хыныс, где получил религиозное образование (*M. Toker*, Seyh Sait ve Isyani, s. 31).
4 *M. Firat* Dogu Illeri ve Varto Tarihi, Ankara, 1961, s. 126.
5 *M. S. Firat*, s. 127.
6 В марте 1925 г. в Битлисе Джибранлы Хамит бей был расстрелян, а Юсуф Зия—повешен (см. Կ. Սասունի. *Քուրդ ազգային շարժումները, Բեյրութ, 1969, էջ 250)։*
7 Կ. Սասունի. *նշվ. աշխ., էջ 246։*
8 «Akşam», 19.VIII. 1925. (Здесь и далее названия турецких газет, вышедших по 1928 г., в целях облегчения даны латинским шрифтом).
9 *M. N. Dersimi*, Kürdistan Tarihinde Dersim, Halep, 1952, s. 174.
10 *M. Firat*, s. 129.
11 *S. S. Aydemir*, Tek Adam. Mustafa Kemal, cilt III, Istanbul, 1966, s. 225.
12 *M. Firat*, указ. соч. s. 131—132.
13. Пиран находится в уезде Эргани (вилайет Бингель).
14 *M. Toker*, s. 37.
15 *N. Dersimi*, s. 176.
16 *M. Firat*, s. 132.
17 *N. Dersimi*, s. 177.
18. *С. С. Аванесов.* Положение национальных меньшинств в Турции, Ереван, 1963, с. 54.
19 *S. S. Aydemir*, Ikinci Adam, Ismet Inönü, cilt I,Istanbul, 1968, s. 308.
20 *H. C. Armstrong*, Grey Wolf. Mustafa Kemal, London, 1934, p. 264.
21 *M. Firat*, s. 133.
22. Կ. Սասունի, Նշվ. աշխ., էջ 247։
23. Ի. Կ. Ժամկոչյան, Հայկի, էջ 323։
24 *M. Firat*, s. 134.
25 *S. Aydemir*, Tek Adam, s. 226.
26 *N. Dersimi*, s. 183
27 *M. Firat*, s. 137—138.

28. Там же, с. 143—145.
29 N. Dersimi, s. 178—179.
30. Курдский патриот Хасананлы Халит-бей весной 1926 г. вместе с 20 всадниками вернулся в Турцию (Малазгирт) с целью поднять новое восстание. Однако товарищи его сдались каймакаму Малазгирта, а Хасананлы Халит-бей со своими двумя сподвижниками был ночью захвачен в селе Шпрваншейх и повешен 31 июля в Диарбакыре. Что касается Али Рызы, то он из Ирана уехал в Ирак, а затем в Сирию, где вступил в курдскую военно-политическую организацию «Хойбун» (M. Firat, s. 146).
31 *B. Cemal*, Seyh Sait Isyani, Istanbul, 1955, s. 39.
32 «Заря Востока», 1.III.1925.
33 „Hakimiyeti Milliye", 24, 11. 1925.
34 *M. Toker*, s, 22.
35 „Istanbul", 25, 11, 1925.
36 „Tanin", 27, 11, 1925.
37 *B. Cemal*, s. 47.
38. Характерно, что на состоявшихся в феврале 1925 г. муниципальных выборах во многих городах (Самсун, Эскишехир, Сивас, Мерсин) кандидаты НРП потерпели поражение. Победу одержали либо ПРП, либо «независимые».
39 *T. Z. Tunaya*, Türkiyede Siyasi partiler, Istanbul, 1952, s. 617.
40 *S. Aydemir*, Tek Adam, s. 220.
41 *M. Toker*, s. 45.
42 *S. Aydemir*, указ. соч., s. 221.
43 *M. Toker*, s. 66.
44 В него не был введен ни один представитель из курдских вилайетов. Все министры были главным образом из центральных и западных районов Турции.
45 *M. Toker*, s. 69.
46 „Hakimiyeti Milliye", 111, 1925.
47 „Tanin", 5. 111, 1925.
48 „Düstür", cilt 6, s. 144.
49 „Vakit", 6, 111, 1925.
50 *M. Toker*, s. 76—77.
51 „Vakit", 9, 111, 1925
52. Цит. по журн. «Аграрные проблемы», 1931, № 9—10, с. 108.
53 „Gazet", 31, 111, 1925.
54 „Journal d' Orient", 24, 111, 1925.
55 Р. Ч. Джемилев, *цит. раб.*, *с. 319*.
56 „Akşam", 5, IV, 1925.
57 „Akşam", 13, IV, 1925·
58 „Istanbul", 14, IV. 1925.
59 *S. Aydemir*, Tek Adam, s. 227.
60 Ст. „Düstür", cilt 6, s. 566, 567, 568—569.

61 *B. Cemal*, s. 73—74.
62 *См. С. С. Аванесов*, указ. соч., с. 55.
63 *K. Atatürk*, Nutuk, cilt II, s. 893.
64 „Hakimiyeti Milliye", 14, V, 1925.
65 „Aksam", 26, 11, 1925.
66 „Istanbul", 26, VIII, 1925, M. Toker, s. 59
67 „Istanbut", 7, V, 1925.
68 *M. Toker*, указ. соч., с. 117
69 Там же, с. 118.
70 „Journal d' Orient", 29, V, 1925.
71 Доктор Фуад-бей—сын Хаджи Ибрагима, который происходил из племени заза (Черемик). Фуад-бей родился в 1887 г. в Диарбакыре. Он учился в военно-медицинском училище в Стамбуле. Затем эмигрировал в Европу. Оттуда он тайно вернулся в Турцию. В 1921 г. был назначен на работу в госпиталь в Урфе, но так как не получал длительное время зарплаты, оставил госпиталь и стал заниматься частной практикой врача в Диарбакыре. В предшествовавшие восстанию шейха Саида месяцы Фуад-бей организовал в Диарбакыре «Курдский клуб» и намеревался издавать газету под названием «Месопотамия».
72 „Akşam", 7. v. 1925.
73 «Istanbul», 19.IV.1925; см. *М. А. Гасратян*. Политика турецких правящих кругов по отношению к курдскому населению (1924—1939), –Краткие сообщения, 1961, № XXX, с. 125.
74 *B. Cemal*, s. 97.
75 Ч. Ասատեի, նշվ. աշխ., էջ 252։
76 *N. Dersimi*, s. 186.
77 Там же, с. 188, 190.
78 „Istanbul", 28, IX, 1925.
79 „Gazet", 25, IX, 1925.
80 *N. Dersimi*, s. 181.
81 „Hakimiyeti Milliye", 2, III, 1925.
82 „Gazet", 15, III, 1925.
83 Ք. Կ. Շաքրյան, նշվ. աշխ., էջ 308։
84 *H. Armstrong*, s. 26.
85 См. L' Aste Française, Paris, 1926, No 238, p. 86.
86 „Gazet", 29, VI, 1925.
87 „The Near East and India", 27, VIII, 1925.
88 Газета «Жин», 22.V.1961. Цит. по кн.: *М. А. Камаль*, Национально-освободительное движение в Иракском Курдистане. Баку. 1967. с. 135.
89 „Tanin", 28, II, 1925.
90 „Hayat Ansiklopedisi", cilt 20, Istanbul" s. 4359.
91 *B. Cemal*, s. 52.
92 Цит. по кн.: L. Rambaut, Les Kurdes et le droit, Paris, 1947, p. 27.

Х. М. ЧАТОЕВ

ИЗ ИСТОРИИ РУССКО-КУРДСКИХ СВЯЗЕЙ

Русско-курдские связи зародились в начале XIX в., в период присоединения Закавказья (Грузии, Северного Азербайджана и Восточной Армении) к России. Несмотря на завоевательный характер политики царизма, роль России в становлении исторических судеб народов этих стран носила прогрессивный характер.

Еще в середине прошлого века Ф. Энгельс писал, что «Россия действительно играет прогрессивную роль по отношению к Востоку»[1].

Касаясь непосредственно русско-курдских связей следует подчеркнуть, что эти связи большей частью носили характер боевого содружества в борьбе против шахского Ирана и султанской Турции. К сближению с русским народом курдов побуждало также их бесправное положение под гнетом Турции и Ирана, равно как и тот факт, что Россия по своему экономическому и культурному развитию стояла несравненно выше Турции и Ирана. В дальнейшем, в период русско-иранских и русско-турецких войн, представители народов Закавказья—армяне, азербайджанцы, грузины и часть курдов, сражались на стороне русской армии против турецких и персидских войск, и в ходе совместных боевых действий против общего врага происходило сближение между этими народами, росло их доверие к русскому народу. Неслучайно в связи с этим замечание академика В. А. Гордлевского о том, что «... в течение всего XIX века в Курдистане происходил ряд волнений, совпадающих часто с войнами между Россией и Турцией. Курды как будто чувствовали, что решение их судьбы так или иначе связано с событиями на севере, и в борьбе с султанской властью охотно шли на сближение с русскими»[2].

Хотя локальные выступления курдов не оказывали существенного влияния на общий ход военных действий, однако они свидетельствовали об усиливавшихся оппозиционных настроениях против шахского Ирана и султанской Турции. Несмотря на то, что освободительные устремления курдов объективно совпадали с военно-политическими интересами России в регионе, тем

не менее, как отмечает в своей ценной книге, посвященной роли курдов в войне России с Турцией и Ираном, П. И. Аверьянов: «...во все войны наши с Турцией на Кавказском фронте мы всегда получали предложения от курдов (хотя почти ровно ничего не делали, чтобы вызвать такие предложения) содействовать нам и сообща обрушиться на турок, но мы никогда не умели ни должным образом оценить эти предложения, ни воспользоваться ими в сколько-нибудь широких и чувствительных для турок размерах»[3].

В первой половине XIX в., в связи с присоединением к России Закавказья, устанавливаются политические отношения между русским военным командованием на Кавказе и некоторыми курдскими руководителями. Начинается сотрудничество части курдов с русскими в период русско-иранских войн 1804—1813, 1826—1828 гг. и русско-турецкой войны 1828—1829 гг. В это же время ученые-востоковеды России приступили к изучению жизни курдов России, Турции и Ирана. Характерно, что В. Ф. Дитель, И. Н. Березин, Х. Абовян в первых же своих исследованиях показывают национальную самобытность курдского народа, его место в истории народов Ближнего и Среднего Востока. В эти годы закладываются основы курдоведения в России.

Ученые-востоковеды П. И. Лерх, А. Д. Жаба, Ф. Юсти, С. А. Егиазаров и другие проводят научную разработку курдского языка, литературы, истории.

Дореволюционной историографией было сделано немало в выявлении и публикации документальных материалов из русско-курдских связей периода русско-иранских и русско-турецких войн. Богатый фактический материал по русско-курдским политическим связям мы находим в актах, собранных Кавказской археографической комиссией, и в трудах военных историков: П. И. Аверьянова[4], Бензенгра[5], В. А. Карцева[6], А. М. Колюбакина[7], М. Лпхутипа[8], Н. Н. Муравьева[9] и других.

Ряд ценных материалов о русско-курдских связях приводится в трудах П. И. Лерха[10], В. Ф. Минорского[11], В. Никитина[12], В. А. Гордлевского[13] и других. Отдельные вопросы русско-курдских связей того времени подняты и в трудах советских ученых О. Л. Вильчевского, М. С. Лазарева, Н. А. Халфина, Г. Б. Акопова, Джалиле Джалила, Х. М. Ибрагимбейли и других. В своих трудах они вскрывают классовую сущность внешней политики царизма, которая, как и политика других, соперничавших с ней держав, носила захватнический характер и по своей природе была колониальной. Анализируя внешнюю политику царизма на Ближнем и Среднем Востоке в связи с политикой других заинтересованных стран, советская историография в то же время подчеркивает прогрессивный характер политики России для судеб народов этого региона.

В научных исследованиях советских ученых раскрываются в основном отдельные аспекты развития русско-курдских связей. Мало работ, которые давали бы целостное представление об этих связях.

В настоящей статье делается попытка проанализировать и обобщить зарождение и развитие русско-курдских связей в XIX в., показать процесс формирования русской ориентации в среде курдов.

Народы Закавказья не раз выступали против иноземных поработителей. Но силы были слишком неравными. Передовые деятели армянского, грузинского, азербайджанского народов с давних пор стремились к сближению и союзу с Россией. При этом они возлагали немало надежд и на антитурецкие настроения курдов. Так, в 1701 году видный деятель армянского освободительного движения Исраел Ори в Москве передал Петру I письмо от армянских князей и меликов с просьбой присоединить Армению к России и оказать помощь в борьбе против ирано-турецких угнетателей. В этом послании указывалось также, что союзниками армянского народа в освободительной борьбе являются грузины, арабы, курды, греки и другие[14].

Полномочный представитель грузинского царя Вахтанга VI Давид Назаришвили в докладной записке от 6 декабря 1725 г. уведомлял коллегию по иностранным делам Российской империи о том, что в борьбе против нашествия турок выступали многочисленные объединенные силы армян, азербайджанского населения Гянджи и курдов, которые нанесли туркам большой урон[15].

В одном из документов того времени сказано: «В развернувшейся борьбе в 20-х годах XVIII в. участвовали не только армянский, грузинский и азербайджанский народы, но и проживающие в крае между «Араратом и Вавилоном (то есть Эчмиадзином и Багдадом) айсоры и езиды (курды)»[16].

Представители курдского народа пытались установить политические связи с Грузией, стремящейся к союзу с Россией в борьбе против Османской империи.

Известно, что ереванские армяне в своем обращении к Ираклию II изъявили готовность выступить на стороне России и Грузии против Турции. Такую готовность изъявили также айсоры и курды из Баязетского пашалыка.

Один из курдских предводителей в районе Баязета, Чобан-оглы, в письме Ираклию II от 23 сентября 1770 г. заявил о своем согласии с его предложением о совместной борьбе против Турции и выразил надежду на покровительство Ираклия II[17].

В конце XVIII в. курды-думбули Хойского ханства своими действиями облегчили задачу Грузии отразить нашествие ирано-

го шаха Фатх-Али. Во время выступления персидских войск против Грузии, думбулийцы во главе с Джафар-Кули ханом закрепились в крепости Маку и препятствовали продвижению персов в сторону Грузии. В этой борьбе думбулийцы опирались на помощь Грузии[18]. В 1800 г. тот же хойский хан Джафар-Кули со своими сторонниками—курдами-думбули, просил покровительства российского правительства, что ему было обещано. Спустя некоторое время 23 марта 1801 г. генерал-майор И. П. Лазарев писал из Тбилиси генерал-лейтенанту Кнорринту о том, что «Джафар-Кули хан прислал свою доверенность живущему здесь одному почетному армянскому старшине Казарову, коему поручил ходатайствовать о принятии его в подданство Его императорского величества и все, что сей армянин сделает рассудить, он примет за благо»[19].

12 августа 1802 г. Лазарев писал генералу Кнорринту, что «хойский Джафар-кули хан и нухинский Мегмет-Хасан хан заключили дружественный уговор, соединясь вместе, отражать войска Пир-Кули-хана»[20], который вместе с грузинским царевичем Александром выступил против России и готовил нападение на Грузию.

В период русско-иранской войны 1804—1813 гг. и последующих войн русским войскам на территории Закавказья помогало грузинское, армянское и азербайджанское население. Посильную помощь оказывали русской армии и курды. Кроме того, многие курды принимали русское подданство. 18 ноября 1805 г. 400 курдских семей перешли на сторону русских и приняли подданство России[21]. О своей готовности перейти в подданство России заявили и курды Карадага (Иран). В ноябре 1807 г. до 600 курдов просили разрешения русских властей переселиться в Карабах[22].

В период русско-иранской войны 1804—1813 гг. значительная часть иранских курдов (Ардалан) отказалась выступить против русской армии[23].

Касаясь позиции курдов, П. И. Аверьянов пишет, что курды Ереванского ханства (8 тыс. семейств) «почти не принимали участия в военных действиях персиян против вступившего в Ереванское ханство отряда князя Цицианова»[24].

В период борьбы за освобождение Еревана русскими войсками определенное значение имела позиция, которую занимали зиланские курды (2000 семейств), поэтому как князь Цицианов, так и его преемники—главнокомандующие русскими войсками на Кавказе граф Гудовнч и другие, стремились привлечь их на свою сторону.

В 1806 г. в составе Шекинской конницы курды-думбули участвовали вместе с русскими войсками в овладении Кубинским ханством, а летом 1812 года содействовали отражению нападения

иранских войск на земли Шекинского ханства. Вместе с войсками генерала Котляревского они участвовали в разгроме иранских войск Аббаса-Мирзы в битве у Асландуза (19—20 октября 1812 г.)[25].

В результате поражения Ирана и заключения Гюлистанского мирного договора (12.X.1813 г.) усилились позиции России в Закавказье. Однако мирный договор мешал осуществлению планов Англии, стремившейся подчинить Иран своему влиянию. Иранский шах с помощью Англии готовился к новой войне с Россией. Учитывая это, русское военное командование по-прежнему придавало большое значение завоеванию симпатий населения, особенно на территории противника.

В связи с тем, что часть курдов проживала в Закавказье и в пограничных районах Ирана и Турции, русские власти стремились привлечь их на свою сторону. Нахождение русских войск в Закавказье, приближение их к границе Турции и Ирана способствовали росту освободительного движения также среди курдов. Так, восставшие в 1818 году бильбасские курды отказались подчиниться иранскому правительству. Для подавления этого восстания шах послал наследного принца Аббаса-Мирзу. По его требованию из Еревана в Тавриз было отправлено 500 персидских конников. Войска Аббаса-Мирзы в борьбе против бильбасских курдов понесли большие потери и не добились успеха[26].

И в этот период часть иранских курдов стремилась перейти в подданство России. В ноябре 1816 г. 1000 семейств чалабианских курдов просили русские военные власти разрешить им перейти в Карабах[27]. Как свидетельствует А. С. Грибоедов, еще до взятия ереванской крепости, часть курдов, во главе с Джафарханом, перешла на сторону русских и оказывала им немалую помощь. В это же время к русским перешли 250 семейств курдов из Турции[28].

В июле 1826 г. Иран без объявления войны начал военные действия против России. Характерно, что в этой войне Аббас-Мирза не смог набрать даже четвертой части предполагаемого им контингента курдов[29].

Русская армия, после осады, с помощью местного армянского населения, 1 октября 1827 г. взяла крепость Эривань. Тем самым был ликвидирован важнейший опорный пункт Ирана на границе русских владений на Кавказе.

В период войны многие иранские курды обращались к А. С. Грибоедову с предложением о сотрудничестве во время его нахождения в Чорском лагере Аббас-Мирзы. 15 декабря 1827 г. после своей беседы с курдами в селе Ором А. С. Грибоедов писал: «Искренняя любовь к русским каждого из тех, которые имели случай узнать наших, веселит сердце русского»[30].

На стороне русских воевала и часть курдов-думбули во главе с Кялб Али-ханом. После того, как весной 1828 г. русские войска заняли город Хой, он был назначен его правителем[31].

По Туркменчайскому договору к России отошли Эриванское и Нахичеванское ханства с Ордубадским округом. Тысячи армян получили возможность вернуться на родину, в Восточную Армению. Стремясь избавиться от иранского ига, многие курды также изъявили желание поселиться на освобожденных русскими землях. В рапорте от 27 мая 1828 г. полковник Л. Я. Лазарев писал из города Хоя графу Паскевичу о том, что салмасские курды весьма настойчиво просили разрешения переселиться вместе с армянами в пределы России. При этом они отказывались от помощи, которая выдавалась армянским переселенцам[32].

Установившиеся русско-курдские связи в период русско-иранских войн начала XIX в., получили дальнейшее развитие, в особенности в период русско-турецких войн.

В 1839 г. султан Абдул-Меджид (1839—1861) санкционировал специальным указом начало политики реформ—танзимат. Вслед за этим последовали законы о реорганизации армии, правительственного аппарата, финансовой системы. Несмотря на свою ограниченность, эти реформы призваны были обеспечить развитие Турции по капиталистическому пути. Однако, проведенные сверху, эти реформы не облегчили, а ухудшили положение крестьянских масс. Усилилось налоговое бремя, росло бремя воинской повинности. Если раньше часть крестьян в составе феодальных дружин находилась только в летнее время, а остальное время проводила у себя дома, то в связи с созданием правительством регулярной армии, рекруты должны были служить 15 лет. Это приводило к сокращению рабочей силы, так как значительная часть работоспособного мужского населения призывалась в армию.

Проводимые центральным правительством Турции реформы и ликвидация военно-ленной системы касались также интересов курдских феодалов, которые лишились былых прав и привилегий. Поэтому они пытались подчинить крестьянское движение своему влиянию, сделать его орудием своей борьбы против турецкого правительства.

В начале XIX в. в Турции, еще до танзимата, имел место ряд выступлений курдских крестьян. В 1806 г. против турок выступили курды Сулейманийского округа. Это движение, известное как восстание Абдурахман-паши, было подавлено с большим трудом[33]. В 1815 г. вспыхнуло восстание курдов Баязетского и Ванского пашалыков, к которым присоединились иранские курды Эриванского и Нахичеванского ханств и окрестностей Хоя. Это восстание было жестоко подавлено эрзерумским сераскиром, отряды которого начисто разорили жилища и карсских курдов[34].

Вскоре после окончания русско-персидской войны 1826—1828 гг. вспыхнула русско-турецкая война 1828—1829 гг. Военные действия происходили на Балканском и Кавказском фронтах. В этой войне также большую помощь русской армии оказывали угнетенные народы Турецкой империи, среди которых были также курды.

Известны факты совместной борьбы армян и курдов против турецких угнетателей накануне русско-турецкой войны 1828—1829 гг. Об одном факте такой совместной борьбы пишет Х. Абовян: «Курды-езиды во главе с Мирза-агой и армяне во главе со священником Погосом (кешиш Поло) выступили против турок и своими небольшими отрядами (вблизи крепости Радован, недалеко от Мосула) почти полностью уничтожили 30-тысячную армию турок»[35].

Перед началом войны и в ходе военных действий русское командование немалое значение придавало позиции курдов, проживавших по соседству с русскими владениями в Закавказье: в в Ахалцихском, Карсском, Эрзерумском, Баязетском, Мушском пашалыках.

Когда началась война, курды не выступили на стороне Турции. Эмир Хакяры объявил о своем нейтралитете, а остальные княжества Южного Курдистана не приняли никакого участия в войне. Только та часть курдов, которая находилась в непосредственном соприкосновении с турецкими войсками, была вынуждена участвовать на стороне турок[36].

Характерно, что курды не приняли никакого участия в защите Баязета при его взятии русскими 28 августа 1828 года[37]. Спустя некоторое время, 8 сентября 1828 года, 200 семейств курдов-езидов вместе со своим старшиной Гасан-агой перешли на сторону русских[38]. Из среды этих курдов был составлен отряд в 100 конных, которые принимали активное участие в боевых действиях на стороне русских. Они участвовали в штурме крепости Топрак-кале (Алашкертский санджак). При этом отряд, созданный из этих курдов, на эрзерумской дороге захватил 140 вьючных волов, следовавших под небольшим прикрытием турок в Тонрах-кале, для поднятия оттуда провианта и увода в плен жителей.

В тот же день, 11 сентября 1828 года, когда стало известно об ограблении армянской деревни Чилканн (в 15 верстах от крепости Топрах-кале) шайкой Карапапахского Наги-хана, 80 конных курдов вместе с 60 казаками и 60 человек из ереванского ополчения под командованием войскового старшины Епифанова были отправлены в погоню. Отряд Епифанова отбил у грабителей 500 голов угнанного скота армян[39]. И в дальнейшем курды отличались своим мужеством и храбростью. В этом отношении

весьма интересна характеристика, данная им одним из военачальников, князем Чавчавадзе. 15 сентября 1828 года он писал графу Паскевичу: «Куртинцы Гасан аги всеми мерами стараются доказать свою преданность: они везде первые бросаются в огонь...»[40].

В ходе этой войны русское военное командование создало из жителей занятых им областей 4 мусульманских полка, из коих полк № 4 из 400—500 всадников состоял из курдов[41]. Кроме того, в ереванском отряде в мусульманский полк поступили курды-езиды Гасан-аги, а также курды аширета джалали, проживающие в Макинском ханстве[42].

Продвигаясь вперед, русское военное командование вслед за Карсом намеревалось овладеть Эрзерумом, затем двигаться в сторону Диарбакыра и Сиваса. Как и прежде важным условием военного успеха оно считало привлечение на свою сторону курдов. Паскевич большие надежды возлагал на турецких курдов, привлечение их к совместным действиям против турок, при наступлении русских на Эрзерум, могло обеспечить их коммуникации с Закавказьем и левый фланг, кроме того, ослабить турецкую армию и в значительной части ее конницу[43]. В результате нейтральной позиции, занятой 7-тысячным отрядом курдов, русские войска 27 июня 1829 года легко заняли Эрзерум[44]. Характерно, что курды, выступившие против турецкого владычества как в период войны, так и после заключения мира, возлагали надежды на помощь России. В то же время, они предлагали свою помощь русскому командованию в борьбе против турок. Так, один из руководителей курдов-езидов Риндвана (Диярбакырский вилайет) Мирза-ага, имея в своем распоряжении 1500 всадников и 500 пеших воинов, в период русско-турецкой войны 1828—1829 гг. выступил против турецкого правительства. Он неоднократно обращался к командованию русскими войсками, предлагая принять участие в борьбе с неприятелем[45]. В этой войне упорную борьбу против турецкого вооруженного отряда вели дерсимские курды[46].

В русско-турецкой войне 1828—1829 гг. части курдов выступали на стороне русских войск. Русское военное командование, как указывал граф Паскевич, было уверено в том, что «приобретение Баязета утвердит влияние наше над верхним Курдистаном и в случае войны может доставить многочисленную вспомогательную конницу, почитаемую лучшей в Азии, которую в иных обстоятельствах неприятель, более искусный, может собрать против нас»[47].

В результате русско-турецкой войны значительно укрепилась позиция России на Черном море и в Закавказье. По Адрианопольскому мирному договору от 2 сентября 1829 г. к России перешли восточное побережье Черного моря от устья Кубани до Поти, го-

рода Ахалкалаки и Ахалцихе, в пределах района которого обитала также часть курдов.

Контакты и сотрудничество курдов с русскими властями вызвали весьма отрицательную реакцию турок. После войны в Турции усилились гонения на курдов. Спасаясь от турецкого насилия, часть курдов, в том числе курдов-езидов, нашла убежище в Восточной Армении. Как отмечал Х. Абовян: «Теснимые и раздробляемые турецким правительством, они (курды—Х. Ч.) не скрывают, однако же, своей ненависти к туркам и привязанности к русским»[43].

Присоединение к России Закавказья и результаты русско-персидских войн начала XIX в. и русско-турецкой войны 1828—1829 гг. способствовали укреплению русско-курдских культурных связей.

Как указывал В. И. Ленин, в дореволюционной России мы обязаны различать две России. Здесь, с одной стороны, выступал русский царизм с его колониальной политикой и, с другой—русский народ с его передовой, демократической культурой.

В 1828 г., когда русские войска заняли иранский город Ардебиль, командующий войсками генерал Сухтелен отправил в Петербург находившуюся в городе знаменитую библиотеку Сефевидов и среди них—лучший список летописи истории курдского народа Шараф-наме Шараф-хана Бидлиси, проверенный и подписанный самим автором в 1599 году[49]. Касаясь значения этого труда, известный востоковед П. Лерх писал: «В одной из библиотек столицы находится вернейшая рукопись лучшего источника для изучения истории курдов «Шараф-наме»[50].

Вскоре в Петербурге академик Велиаминов-Зернов издал подлинный персидский текст этой летописи, а затем академик Шармуа напечатал четырехтомный французский перевод этого труда, которому, как указывает В. Ф. Минорский, он посвятил всю свою жизнь[51].

Одним из первых в России о курдах писал великий русский поэт А. С. Пушкин в своем «Путешествии в Эрзерум» во время похода 1829 г. Приложением к «Путешествию в Эрзерум» послужила заметка о секте езидов, принадлежащая миссионеру М. Гарцони[52].

Заслуживают внимания результаты путешествия, совершенного русскими магистрами В. Ф. Диттелем и И. Н. Березиным в 1842—1845 гг. по странам Востока. Во время этого путешествия они большое внимание уделили изучению курдской культуры. Их интерес к курдам был вызван тем, как указывал В. Диттель, что «мы, русские, чуть ли не соседи этим курдам, с двух сторон—со стороны Кавказа и Черного моря»[53]. В. Диттель убедился в том,

но кроме богатой устной поэзии у курдов есть своя литература отчасти оригинальная, отчасти перенесенная с персидской почвы. В ней,—далее указывал он,—находим мы множество имен, прославившихся в поэзии и истории»[54].

С присоединением к России Закавказья произошло дальнейшее сближение народов этого края. Передовые деятели армянского, грузинского, азербайджанского народов способствовали укреплению культурных и дружественных связей между этими народами. Пламенным певцом дружбы народов был великий просветитель-демократ Хачатур Абовян (1805—1848 гг.). Им были написаны статьи «Курды» и «Иезиды», которые были напечатаны в 1848 году в газете «Кавказ»[55].

В статье «Курды» Х. Абовян писал: «Трудно найти в настоящее время между народами всего земного шара столь патриархальную жизнь, со всеми ее добродетелями и недостатками, преимуществами и невыгодами, как жизнь курдов, нисколько не изменяемую столетиями... Курдов можно было бы назвать рыцарями Востока в полном смысле слова, если бы они вели жизнь более оседлую. Воинственность, прямодушие, честность... строгое исполнение данного слова и гостеприимство... безграничное уважение к женщине—вот добродетели и качества, общие всему народу»[56].

В России проводятся работы по изучению языка, истории, этнографии курдского народа.

Дальнейшее развитие русско-курдских связей было обусловлено необходимостью боевого содружества в борьбе России против коалиции Турции, Англии, Франции, Сардинии во время Крымской войны.

Военные действия между Россией и Турцией начались в октябре 1853 года. Сначала они велись на Дунайском и Кавказском фронтах, а со вступлением в войну Англии и Франции в марте 1854 года приняли широкий размах. Военные действия происходили в бассейне Дуная, на Балтике, в Закавказье, в Белом море и на Дальнем Востоке.

К осени 1854 года центр военных действий переместился в Крым, где союзники поставили целью захват и разрушение Севастопольской базы русского Черноморского Флота. Оттягивая на себя главные силы противника и изматывая их, Севастополь значительно облегчил положение русских войск на других фронтах, в том числе в Закавказье.

В этой войне большую роль играл Кавказский фронт. Турецкое командование увеличило с помощью союзников свою анатолийскую армию до 120 тысяч человек, т. е. втрое больше противостоящих русских войск, намеревалось захватить территорию

Грузии и Армении, заодно и обеспечить безопасность транзитного пути Трапезунд—Эрзерум—Тебриз—Тегеран, в чем была заинтересована Англия. Русский корпус действовал на главном операционном направлении Александрополь—Карс. На правом фланге русские войска были сосредоточены в крепостях Ахалцих и Ахалкалаки, а на левом находились войска Ереванского отряда. В ходе военных действий русский корпус нанес тяжелое поражение превосходящим по численности турецким войскам. В этих боях русским частям активно помогали национальные ополчения и население Кавказа.

Русское командование придавало большое значение завоеванию симпатий курдов пограничных районов и турецкого театра военных действий.

Накануне Крымской войны курдское население Османской империи еще не оправилось от расправы, учиненной над ними в 1834 г. 20-тысячной турецкой армией Мехмед Решид-паши и при подавлении восстания Бадр-хана в 1843—1847 гг.

Эти действия турецких властей усилили антитурецкие настроения в среде курдских масс. П. И. Аверьянов, например, подтверждает, что в 1853 г. курды отказывались проходить турецкую военную службу и присоединили к русским войскам свои военные ополчения[57]. Представляет интерес и заявление одного из командиров Ереванского отряда генерал-майора М. Лихутина о том, что курды «дерутся с нами неохотно не от одной боязни, но отчасти и от того, что им нет расчета поддерживать турецкое правительство, с которым они сами враждуют очень часто»[58].

Тяга местного населения, в том числе курдов к русским особенно усилилась после того, как 19 ноября (1 декабря) 1853 года на Башкадыкларских высотах (в 40 верстах от Карса) войска Кавказского корпуса наголову разгромили 36-тысячный турецкий корпус. В одном неопубликованном архивном документе говорится: «Настроение курдов после победы 19 ноября (1 декабря 1853 г.—*Х. Ч.*) сразу переменилось в нашу пользу и у нас (русских—*Х. Ч.*) завязались с ними весьма оживленные отношения. В декабре (1853 г.—*Х. Ч.*) в Александрополь прибыли 14 курдских старшин Карсского пашалыка с уверениями в своей покорности»[59].

Среди активных участников войны 1853 года было немало ополченцев, в том числе и курдов.

Взаимоотношения русских и курдов намного улучшились в начале 1854 года. На Карсском участке военных действий в марте 1854 года на сторону русских перешли курды эриванлы с их предводителем Ахмед-агой, а позднее—руководитель курдов Карсского пашалыка Касум-хан.

«Видя благосостояние русскоподданных курдов, пограничные туренкоподданные курды неоднократно просили разрешения перейти в наши владения, и когда им в этом отказывали, переходили границу тайно»[60],—говорится в одной докладной записке русского официального представителя.

Только в апреле 1854 года было переселено на левый берег Аракса 450 курдских семейств из 20 деревень.[61].

В середине июля 1854 года 20-тысячный Баязетский корпус турок выступил на Ереван. Для отражения нападения противника 3,5-тысячный Ереванский отряд генерала Врангеля 17 июля 1854 года на Чингильских высотах разгромил вшестеро превосходящие силы врага[62]. Успехи русских войск способствовали росту прорусских настроений среди курдского населения.

В 1854 году по распоряжению командующего корпусом генерала Бебутова была сформирована одна курдская сотня, а затем при Ереванском отряде был сформирован 5-сотенный курдский полк под командованием Джафар-аги. В одном из малоизвестных документов Центрального Государственного исторического архива ГССР говорится, что в течение 1854 г. «полк этот служил отлично, участвовал наравне с казаками в делах против турок и, в славном деле 17 июля (1854 г.—*Х. Ч.*) на Чингильских высотах, он стоял в значении своем выше другой милиции; кроме того, в продолжение всего этого года, через наряжаемых с этого полка курдов, в чрезвычайной исправности и аккуратности доставлялась вся переписка Эриванского отряда в действующий корпус и обратно»[63]. Кроме того, по поручению корпусных командиров, генералов Бебутова, Муравьева и генерал-фельдмаршала Барятинского командир полка Джафар-ага небезуспешно вел переговоры с другими курдами в воздержании их от враждебных действий против русских войск[64].

За победу, одержанную над турками 17 июля 1854 года в бою на Чингильских высотах, 25 курдов из нижних чинов милиции приказом начальника ереванского отряда генерал-майора Суслова от 18 июля 1854 года получили денежное вознаграждение[65].

После Чингильского боя русские войска, развивая наступление, 19 июля заняли город Баязет, а остатки войск противника, численностью в 2 тысячи человек, бежали в Ван.

В занятом русскими войсками Баязете насчитывалось 500 семейств, наполовину это были армяне, а большую часть второй половины составляли курды. Как пишет М. Лихутин: «Для управления Баязетом и Баязетским санджаком (уездом) нами был учрежден диван из четырех членов, почетнейших жителей города —из них два мусульманина и два армянина, под председатель-

ством Ахмед-аги, оседлого курда. Председатель дивана Ахмед-ага был главным подрядчиком продовольствия войск Баязетского корпуса[66].

М. Лихутин далее отмечает, что в 1854 г. в Баязете «Курды, видя, что мы обходимся с ними хорошо и что нам можно выгодно продавать свои произведения, сближались с нами все более и более, стали смело приезжать в наш лагерь и пригонять на продажу скот, даже из-за Алла-дага. Впоследствии, до самого ухода нашего из Баязетского санджака (уезда), толпы постоянно наполняли наш лагерь; мы ни в чем не нуждались, имели в изобилии продовольственные провианты[67].

Для дальнейшего хода военных действий в Закавказье большое значение имели результаты сражения 24 июля 1854 года при селении Кюрук-дара (на полпути между Александрополем и Карсом). В этом сражении 20-тысячный Александропольский отряд под командованием генерала Бебутова разгромил 60-тысячную Анатолийскую армию турок.

По мнению П. И. Аверьянова в сражении при Кюрук-дара на стороне турок участвовали всего лишь 500 курдских всадников, но они покинули турок после поражения Анатолийской армии[68]. Характерно, что командующий действующим корпусом на кавказско-турецкой границе в рапорте от 13 ноября 1854 года писал о благоприятном влиянии результатов Кюрукдаринского сражения на отношения между русскими и курдами.

После этого сражения многие курды Карсского пашалыка изъявили желание переселиться на освобожденную русскими территорию Восточной Армении и вступили в ряды русской милиции[69].

В результате Кюрукдаринского сражения (24 июля 1854 г.) и разгрома 20-тысячного турецкого корпуса на Чингильских высотах (17 июля 1854 г.) анатолийская армия турок резко сократилась: из 120 тыс. осталась одна треть—40—50 тысяч человек[70].

Для восполнения огромных потерь турецкое командование обычно прибегало к набору рекрутов для иррегулярных войск. Однако после каждого военного поражения туркам все труднее становилось пополнять регулярную армию, в особенности из среды курдов.

Слухи о поражении анатолийской армии в войне с русскими дошли до далеких курдских районов Турции. Пользуясь отдалением турецких войск, деятель курдского освободительного движения Езданшир в декабре 1854 года в округе Джизре поднял восстание за освобождение Курдистана. К восставшим примкнули курды Хакяры, Мотки и Бохтана, оно приняло широкий размах.

В январе 1855 года повстанцы овладели Битлисом и Мосулом. К ним присоединились курды-езиды, численность восставших до-

стигла 30 тысяч человек. После разгрома отряда Багдадского Кегама-паши восстание охватило обширную территорию от Багдада до Вана. Ряды восставших пополнились местными ансорами, греками, арабами. В итоге уже в феврале 1855 г. повстанческая армия Езданшира уже насчитывала 60 тысяч человек[71], а освободительное движение приняло массовый характер.

Предполагая, что русские войска находятся у Баязета, Езданшир пять раз просил начальника ереванского отряда о помощи; предлагал ему немедленно наступать к Вану или Битлису на соединение с его войсками, а сам после этого рассчитывал двинуться на Эрзерум. Однако его письма не дошли по назначению, так как ереванский отряд находился в это время на зимних квартирах возле Еревана.

Таким образом командование русских войск не воспользовалось восстанием курдов. Тем не менее, как отмечает генерал М. Лихутин, это восстание до некоторой степени облегчило положение русских войск, ибо оно отвлекло часть турецких войск со стороны Эрзерума и Баязета, а вероятно и из Карса[72].

В дальнейшем, в результате вмешательства английского консула в Мосуле, в апреле 1855 года Езданшир был вероломно схвачен и отправлен в Константинополь. Несмотря на то, что восстание стало угасать, его влияние чувствовалось долго. В начале 1855 года командир баязетского отряда генерал Суслов отправил отряд в 1000 человек под командованием начальника кавалерии ереванского отряда полковника Хрещатицкого к ванским курдам сипки и гейдеранлы. «Движение этого отряда,—говорится в архивном документе,—наделало много тревог в Эрзеруме, где полагали, что русские его предприняли с целью войти в сношение с братом Езданшира Омер агой, одним из родоначальников курдов, питавшего ненависть к туркам, и который мог выставить, как говорят, несколько десятков тысяч вооруженных всадников. Эрзерумские власти ожидали восстания Омер аги, и по этой причине из турецких войск разбежалось до 1500 человек, преимущественно курдов»[73].

О том, какое большое значение придавалось этому восстанию, свидетельствует тот факт, что турецкое правительство учредило особую медаль, которая выдавалась всем участникам подавления восстания Езданшира.

В 1855 году военные действия на Кавказском и других фронтах проходили в сложных условиях.

Зимой 1854—1855 гг. с помощью Англии была усилена анатолийская армия турок, а Карсская крепость превращена в обширный укрепленный лагерь, построенный английскими инженерами по всем правилам военно-инженерного искусства того вре-

жен[74]. Гарнизон крепости составлял больше половины анатолийской армии.

Принимались меры и для усиления действующего корпуса русской армии на Кавказе. Укреплялось боевое содружество кавказских национальных ополчений и иррегулярных войск с русской армией.

В составе русского корпуса самоотверженно сражались свыше 19 тыс. армян, грузин, азербайджанцев, курдов, дагестанцев, осетин, кабардинцев, чеченцев и ингушей[75].

Во время поездки главнокомандующего кавказским фронтом генерал-лейтенанта Н. Н. Муравьева в действующую армию, среди встречающих его на окраине Александрополя, было 70 курдских старшин, принявших русское подданство.

Накануне военных событий в мае 1855 года главные силы действующего корпуса русской армии были сосредоточены у Александрополя, силы правого фланга находились в Ахалцихе и Ахалкалаки, а левого фланга—в Ереванской губернии, у подножья горы Арарат.

В мае 1855 года вместе с другими курдскими национальными формированиями, добровольно поступившими на русскую военную службу, были сформированы два кавалерийских полка, которые сражались вместе с русскими войсками. Первый полк, сформированный из жителей Ереванской губернии, находился в составе Ереванского отряда, а второй, курдский полк, из перешедших к русским из Турции, входил в главный Александропольский отряд действующих русских войск[76].

30 мая (11 июня) 1855 года русские войска заняли Ардаган, а в середине июля 1855 г. подошли к Карсу. Оставив под крепостью 20-тысячный блокирующий корпус, основные силы Кавказского корпуса совершили несколько глубоких рейдов, в ходе которых отбросили остатки Баязетского корпуса турок к Эрзеруму и уничтожили их продовольственные запасы[77]. 30 июня (12 июля) весь русский корпус вместе с кавказскими национальными иррегулярными отрядами форсировали реку Карс-чай и расположились лагерем у селения Тикме (в 10 км от Карса)[78]. Для блокады карсской крепости были созданы летучие отряды под командованием полковника Лориса-Меликова и А. М. Дондукова-Корсакова. Среди разведчиков было немало ополченцев-курдов.

По поручению русского главнокомандующего 9 июля 1855 г. Лорис-Меликов выступил из лагеря Тикме для налаживания порядка на участке между эрзерумской дорогой и границей Ереванской губернии.

Заняв город Кагызман, Лорис-Меликов, по распоряжению главнокомандующего, назначил командира 2-го курдского полка

Ахмед-агу начальником Кагызманского и Гечеванского санджаков[79]. Эти два санджака в течение всей кампании контролировались русским командованием.

12 июля 1855 г. конный отряд в составе полсотни донских казаков и сотни курдов под командованием полковника Дондукова-Корсакова выступил из Кагызмана к лагерю ереванского отряда, находившегося у селения Мариник (между Диадином и Топрах-кала). Преодолев трудный и опасный путь, этот отряд 14 июля дошел до селения Армутлю. В тот же день к ним присоединился отряд полковника Лорис-Меликова и 15 июля эти отряды вернулись в лагерь у селения Тикме (в Чахмахских горах в районе Карса).

В течение 2—6 августа 1855 года отряд Лорис-Меликова в составе пяти сотен легкой конницы, в том числе и курдов-езидов, вел разведку на северо-западной части карсской крепости[80].

«Во время продолжительной блокады Карса курды Карсского пашалыка были вполне на нашей (русских—*Х. Ч.*) стороне».— писал один из офицеров русской армии. Далее отмечается, что «глава карсских курдов Касум-хан, решив, что по окончании войны русские могут не удержать за собой Карсский пашалык, перешел на сторону турок и переселился в Мушский пашалык», однако находящиеся в его подчинении курды не последовали за ним и «продолжали оставаться в Карсском пашалыке, уклоняясь от всяких сношений с турками; с большой охотой поступили они на службу в нашу (русскую—*Х. Ч.*) курдскую милицию и в то же время не давали туркам ни одного всадника»[81].

В 1855 году активные боевые действия против турок вел и ереванский отряд. После того, как 1 июля 1855 года в этот отряд влился 1-й кавалерийский курдский полк под командованием майора Джафар-аги, ереванский отряд 12 июня выступил против турецкого баязетского корпуса. Как сказано в архивном источнике «курдский полк № 1 служил в продолжение всего года усердно и во всем отличном порядке, о чем свидетельствуют дела этого полка, из которых главное 13 июля (1855 г.—*Х. Ч.*) против турецкой кавалерии на Евфрате при монастыре Сурб-Оганес. При участии курдского полка была совершенно разбита турецкая кавалерия под начальством Балюл-паши (курда), прикрывавшего отступление Вали-паши»[82]. При этом Балюл-паша был взят в плен казаком и курдом[83].

За мужество и отвагу при занятии ереванским отрядом турецкого лагеря в Сурб-Оганес 13 июля 1855 г. три кавалериста из курдского полка № 1 Мсто Мхо оглы, Ахмо Расул оглы и Усуб Гало оглы по приказу главнокомандующего были награждены медалями «За отличие»[84].

О дальнейших действиях 1-го курдского полка сказано, что полк этот весь 1855 год служил одинаково отлично и одинаково усердно и оказывал большую услугу в исправном доставлении всей корреспонденции между ереванским и главным отрядами.

Далее курдский полк принял участие и в движении отряда русской кавалерии по заданию главнокомандующего в направлении Муша, Меназкерта и Патноса. Находя пользу в службе 1-го курдского полка, главнокомандующий приказал в составе ереванского отряда сформировать еще один курдский полк[85]. Русское командование через Джафар-агу поддерживало связи с остальными курдами, склоняя их выступить на стороне русских.

Не выдержав долгой осады, гарнизон Карсской крепости вынужден был 16 ноября 1855 года капитулировать. Характерно, что в составе ее гарнизона оказалось всего 1200 солдат иррегулярных подразделений, среди которых курдов было очень мало[86].

Успехи русских войск на Кавказском фронте сыграли немалую роль при заключении Парижского мира 18(30) марта 1856 года. Завоеванные кавказскими войсками Баязетский и Карсский пашалыки с Посховским санджаком, в несколько раз превосходившие занятые союзниками районы в окрестностях Севастополя и Кинбурна, были возвращены Турции взамен Севастополя и других городов.

Одним из главных результатов военных действий на Кавказском фронте Крымской войны явилось крепнувшее боевое содружество народов Кавказа с русским народом, которое проявилось в героических подвигах, отмеченных высокими боевыми наградами. Среди героев были и сыны курдского народа.

За активное участие в кампании 1855 г. приказом главнокомандующего по 1-му курдскому кавалерийскому полку были награждены: командиры 3-й и 5-й сотнями—золотой медалью «За храбрость», два векиля—знаками отличия ордена 4-й степени (предназначенных для мусульман), три бойца—серебряной медалью «За храбрость»[87]. Были награждены также Ахмо Расул оглы—Знаком отличия военного ордена, Усуп Гасо оглы—серебряной медалью «За храбрость» и Мсто Мхо оглы—Знаком отличия военного ордена[88]. За отличие в боевых действиях 1855 года командир 1-го курдского кавалерийского полка майор Джафар-ага приказом главнокомандующего был награжден орденским знаком «Святой Анны» 3-й степени с мечами[89].

Боевых наград были удостоены и многие бойцы 2-го курдского кавалерийского полка, входящего в главный Александропольский отряд. Приказом главнокомандующего отдельным Кавказским корпусом от 16 декабря 1855 года 198 милиционеров 2-го курдского полка, участвовавшие в блокаде и штурме крепости Карс в 1855 году, получили денежную награду[90].

20-летний период после Крымской войны ознаменовался новым обострением Восточного вопроса. В эти годы ширилось национально-освободительное движение стонущих под турецким игом армянского народа, народов стран Балканского полуострова—Боснии, Герцеговины, Болгарии. В самоотверженной борьбе против турецкого ига за свое освобождение народы этих стран возлагали большую надежду на помощь русского народа. Этим объясняется совместная борьба ориентировавшихся на Россию армянского, курдского, айсорского народов против турецких угнетателей[91].

Одна из главных задач внешней политики правительства России в тот период заключалась в ликвидации тяжелых условий Парижского мирного договора 1856 г. и в наращивании военного потенциала на Черном море.

В эти годы турецкое правительство принимало меры, чтобы расколоть и ослабить силы борющихся народов. Учитывая опыт прошлых войн и рост русской ориентации среди курдов, правящие круги Турции стремились подкупить, привлечь на свою сторону часть курдских феодалов, превращая их в проводников турецкого влияния среди курдов[92]. Они пытались также использовать в своих целях курдское население. Однако основная масса курдов помнила жестокость турок и была готова в удобный случай выступить против них.

В начале русско-турецкой войны 1877—1878 годов активную помощь русской армии оказывали курды горной области Дерсим. Они, заняв пути к Карсу, Токату, Сивасу и Эрзеруму, на некоторое время задержали движение турецких войск на фронт. Затем, получив через армянского патриота Хаджи Черк оглу оружия от русского командования, воевали против турок[93].

После ослабления турецкой армии, османское правительство обратилось к курдам Дерсима и призвало их воевать против русских. Но, как подчеркивает Нури Дерсими, курды отказались участвовать в войне против русских[94]. Более того, в ответ на призыв турецкого правительства оказать им помощь, дерсимцы ответили: «Мы не дадим ни налогов, ни войска». Они совместно с армянами с небывалым мужеством воевали против регулярных войск 4-й турецкой армии[95]. Стоило туркам во время войны вывести свои гарнизоны из Хозага и Мелясгерта, как запылали огнем оставленные там турецкие казармы[96].

На стороне русских войск в боевых действиях против турецкой армии активное участие принимало курдское население, входящее в состав Российской империи. В Ереванской губернии была успешно сформирована курдская милиция[97]. Как указывает П. И. Аверьянов, во время этой войны курды шли весь-

ма охотно в милицейские части русских. Из добровольцев-курдов были сформированы также Александропольский полк четырехсотенного состава и Карсский конный полк того же состава[98].

В первых же столкновениях с турками на стороне русских войск сражались представители многих народов Кавказа, а также курды, пешие дружины которых совместно с русскими отрядами успешно отбили нападение турок на Чингильские высоты[99]. Корреспондент газеты «Мирское слово» писал с фронта о проявленных симпатиях армянского и курдского населения к русским и о фактах, когда курдская конная милиция отказывалась сражаться против русских и просила о принятии их на русскую службу. Автор заключает: «В этом скрывается глубокий смысл. Они (факты—*Х. Ч.*) доказывают, что курд ненавидит турок и что, напротив, русские любимы в стране, где население составляют армяне и курды»[100].

В этой же войне курды гейдеранли, населяющие западную часть Баязетского санджака, оказывали русским войскам всевозможные услуги[101]. Немаловажное значение имело для ереванского отряда русских войск сочувственное отношение к ним курдов Маджинского, соседнего с Баязетом, ханства (Иран)[102].

Примечательно, что многие воевавшие на стороне турок курды, уже в первые же месяцы вышли из подчинения своего командования и перестали слушаться даже своих шейхов. Это вынуждены были признать и сами турки. 8 июня 1877 года начальник ванского отряда Фанк-паша с горечью писал турецкому главнокомандующему Мухтар-паше о том, что «из курдов нельзя извлечь никакой пользы»[103].

В Карсском пашалыке в период войны почти все курды благожелательно относились к русским. Во второй же половине войны значительная их часть выступила против турок, перейдя на сторону русских[104].

Командование русскими войсками стремилось привлечь на свою сторону как можно больше курдов. Так, командующий корпусом Лорис-Меликов в директиве начальнику Эрзерумской области Шелковникову от 19 декабря 1877 года писал: «Занятием нами Хныскала, настала пора открыть сношения наши с турецкими курдами. Дело это имеет для нас во всех отношениях огромное значение»[105]. Продолжая формирование курдских иррегулярных частей, русское военное командование создало из курдов, проживающих на территории Российской империи, и выходцев из Турции 13 конных сотен[106].

В этой войне немало бойцов-курдов, за проявленное мужество в боях против турок, удостоилось высокой награды—Георгиевских крестов[107]. Среди награжденных Георгиевскими крестами был

также житель села Оргов Сурмалинского уезда Гамид-бек Шамшадинов[108].

4 октября 1877 года на Аладжайских высотах, около Карса, произошло крупное сражение. В этом бою отличилось немало курдов, которые удостоились высоких наград. Из состава курдского конного иррегулярного полка юнкер Тамир Ага и 8 всадников были награждены серебряными медалями «За храбрость». За отличие в том же бою урядник курдского конного полка Измаил ага Эйбов был награжден знаком военного ордена 4-й степени, а юнкер Гамид-бек Абди оглы—золотой медалью «За храбрость»[109]. За большие заслуги и проявленное мужество в русско-турецкой войне 1877—1878 гг. подпоручики Гасан-ага и Темур-ага оглы были награждены орденами Святого Станислава 3-й степени с мечами и бантом и Святой Анны 3-й степени с мечами и бантом, а также медалью в память войны 1877—1878 гг.[110].

В результате победоносного окончания войны и заключения Сан-Стефанского мира (3 марта 1878 г.) балканские народы получили реальную возможность на освобождение от турецкого ига. Значительные территориальные уступки в пользу России были сделаны и в Малой Азии. Однако под давлением Англии, Австро-Венгрии и Германии царское правительство по Берлинскому трактату (июль 1878 г.) должно было согласиться на пересмотр Сан-Стефанского договора. Вместе с тем Берлинский конгресс не мог игнорировать результаты побед России над Турцией—как на Балканах, так и в Малой Азии. «Образование независимых славянских государств, приобретение Россией Батумской и Карсской областей, получение контрибуции от Турции—все это вполне соответствовало результатам победоносной войны»[111].

На территории Карсской области проживало также курдское население. Во время войны и после ее окончания из приграничных с территорией России районов Турции многие семьи курдов переселились, главным образом, в Восточную Армению. Во время войны из Турции в Ереванскую губернию переселились 446 семейств армян и курдов-езидов. Начиная с 1 января 1881 года государство предоставило им льготы от платежей казенных податей и 3-летние льготы от земских повинностей. Кроме того, каждой семье выдавалось до 85 рублей пособия на обзаведение и устройство жилищ, приобретение семян, земледельческих орудий и скота[112].

22 семейства курдов-езидов перешло в Россию с отрядом генерал-лейтенанта Тер-Гукасова и было поселено на казенных землях «Абаран-поле» в Александропольском уезде Ереванской губернии[113]. Во время войны 21 семейство курдов-езидов переселилось из Турции и поселилось в деревне Каравансарай Алек-

сандропольского уезда[114]. Переселение курдов происходило и в других уездах Ереванской губернии.

Таким образом, как показывают вышеприведенные факты, представители курдского народа вместе с другими народами Кавказа принимали активное участие на стороне русских в боевых действиях на Кавказском фронте, как в период Крымской войны 1853—1856 гг., так и русско-турецкой войны 1877—1878 гг. Это свидетельствует о начале формирования русской ориентации курдов, что проявилось и в их дальнейшем участии на стороне русских в военных действиях против Турции, а также в установлении торговых и культурных контактов с русскими. Россия по своему экономическому и культурному развитию стояла значительно выше Турции и Ирана, что положительно сказывалось на дальнейшую судьбу курдского народа, вошедшего в состав Российской империи.

К сближению с русским народом курдов побуждало также их невыносимо бесправное положение под гнетом Турции и Ирана. Несмотря на завоевательный характер политики царизма, роль России в отношении народов Закавказья и в том числе курдов объективно носила позитивный характер.

Войдя в состав России, часть курдского народа, проживающая на территории Закавказья, сблизилась с великим русским народом. В дальнейшем нарождавшееся в стране революционное движение вбирало в себя лучшие силы всех наций и народов. В общий поток революционной борьбы включились передовые представители курдских трудящихся, связавших судьбу своего народа с Россией.

Развитие русско-курдских связей оказывало положительное влияние на национальное пробуждение у курдов, проживающих в странах Ближнего и Среднего Востока.

Ь. Մ. ՋԱՏՈՆՎ

ՌՈՒՍ–ՔՐԴԱԿԱՆ ԿԱՊԵՐԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԻՑ

Ամփոփում

Ռուս-քրդական կապերը սկիզբ են առել XIX դարի սկզբին Ռուսաստանի հետ Անդրկովկասի միավորման ժամանակաշրջանում։ Չնայած ցարիզմի նվաճողական քաղաքականության, Ռուսաստանի դերը Արևելքի ժողովուրդների նկատմամբ օբյեկտիվ-պատմական տեսանկյունից ուներ առաջադիմական բնույթ։

Ռուս-քրդական կապերը հիմնականում ունեին ռազմական համագործակցության բնույթ շահական Իրանի և սուլթանական Թուրքիայի դեմ մղվող պայքարում։ Հոդվածում նախահեղափոխական պատմագիտական գրականության, արխիվային նյութերի, ինչպես նաև սովետական պատմաբանների աշխատություններում պարունակվող փաստերի հիման վրա հանդամանորեն քննվում են քրդերի և ռուսական ռազմական ու քաղաքական իշխանությունների միջև ստեղծված կապերը, դրանք պայմանավորող հանգամանքները և զարգացման տենդենցները։ Ընդգծվում է, որ Ռուսաստանի սոցիալ-քաղաքական անհամեմատ ավելի բարձր մակարդակը Թուրքիայի և Իրանի նկատմամբ, նպաստավոր պայմաններ էին ստեղծում քրդերի այն հոտվածի դարգացման համար, որ մտնում էր ռուսական կայսրության կազմի մեջ։

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., 2-е изд., т. 27, с. 241.
2. *Гордлевский В. А.* Избранные сочинения, т. III. ПВЛ, 1962, с. 115.
3. *Аверьянов П. И.* Этнографический и военно-политический обзор азиатских владений Оттоманской империи. СПб., 1912, с. 15.
4. *Аверьянов П. И.* Курды в войнах России с Персией и Турцией в течение XIX столетия. Тифлис, 1900.
5. *Бензенгр.* Записка о Курдистане. «Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии». СПб., 1911, вып. XXXIV.
6. *Карцев В. А.* Заметки о курдах, Тифлис, 1896.
7. *Колюбакин А. М.* Материалы для военно-статистического обозрения Азиатской Турции, т. I, ч. I, Тифлис, 1888; *Колюбакин Б.* Введение к очерку вооруженных сил Персии в 1883 г. и населения, как источника комплектования Персидской армии. (Составлено по русским и иностранным источникам).—СМА, 1883, вып. IV, с. 35—49.
8. *Лихутин М.* Русские в Азиатской Турции в 1854 и 1855 гг. Из записок о военных действиях Эриванского отряда, СПб, 1863.
9. *Муравьев Н. Н.* Война за Кавказом в 1855 г., т. I, чч. I, II, СПб., 1877.
10. *Лерх П. И.* Исследования об иранских курдах и их предках северных халдеях. Кн. 1—3, СПб., 1856—1858.
11. *Минорский В. Ф.* Курды. Заметки и впечатления. Пг., 1915, с. 116.
12. *Никитин В.* Курды. М., 1964 (русск пер.).
13. *Гордлевский В. А.* Избранные сочинения, т. III, М., 1962.
14. *Эзов Г.* Сношения Петра Великого с армянским народом. СПб., 1899, с. 159.
15. См. Архив внешней политики России (далее—АВПР), ф. Сношения России с Персией, д. 110/1, № 1, ч. II, л. 560.

16. См. АВПР), ф. Сношение России с Арменией, 1727—1728, д. 100, л. 3, л. 3—6.
17. См. История армянского народа, Ереван, 1951, с. 261.
18. См. *Мартиросян В. М.* Освободительные стремления закавказских народов в годы русско-турецкой войны 1768—1774 гг., (Вестник общественных наук», № 5(365), Ереван. 1973. с. 42).
19. Акты, собранные Кавказской археографической комиссией. (Далее—АКАК). т. I. с. 115.
20. См. АКАК. т. 1. с. 683.
21. Рапорт генерал-майора Несветаева князю Цицианову из Караклиса от 30 ноября 1805 г. См. АКАК, т. II, с. 631.
22. Рапорт подполковника Котляревского графу Гудовичу из Шуши от 28 ноября 1807 г. См. АКАК, т. III. с. 443.
23. См. *Аверьянов П. И.* Курды в войнах России с Персией и Турцией в течение XIX столетия, Тифлис, 1900, с. 10—11.
24. *Аверьянов П. И.*, указ. соч., с. 14.
25. АКАК, т. V, с. 682, 684—685, 690.
26. См. АКАК, т. VI, ч. II. с. 191, 207.
27. Предписание ген. Ермолова полковнику Ладинскому от 15 ноября 1816 г См. АКАК. т. VI, с. 834.
28. См. *Грибоедов А. С.* Полн. собр. соч., т. I, СПб., 1889, с. 120.
29. См. *Аверьянов П И.* Указ. соч., с. 28.
30. См. *Грибоедов А. С.* Полн. собр. соч., т. I, СПб., 1889, с. 118. 120—121, 123, 125—126.
31. *Папазян А. Д.* Новый источник по истории курдского народа См. «Вестник Матенадарапа», Ереван, 1967, № 8, с. 246.
32. См. АКАК. т. VII, с. 629.
33. См. *Никитин В.* Курды (перев. с франц.), М., 1964, с. 285.
34. *Вильчевский О. Л.* Экономика курдской кочевой сельскохозяйственной общины Закавказья и прилегающих районов во второй половине XIX в. Журн. «Советская этнография», 1936, № 4—5, с. 158.
35. *Абовян Х.* Полн. собр. соч., т. VIII, Ереван, 1957, с. 260.
36. См. *Аверьянов П. И.* Указ. соч., с. 45.
37. Генерал-майор *Ушаков.* История военных действий в Азиатской Турции в 1828—1829 гг., ч. I, 2-е изд., Варшава, 1843, с. 359; АКАК, т. VII, с. 775.
38. Там же.
39. См. Генерал-майор *Ушаков.* Указ. соч., с. 359, 361.
40. *Аверьянов П. И.* Указ. соч., с. 53.
41. См. Бюллетень прессы Среднего Востока, Ташкент, № 13—14, 1932, с. 97.
42. См. *Аверьянов П. И.* Указ. соч., с. 62.
43. См. АКАК, с. 770. Всеподданнейший рапорт графа Паскевича от 21 ноября 1828 г.
44. См. Бюллетень прессы Среднего Востока, Ташкент, № 13—14, 1932, с. 96.
45. См. Центральный государственный исторический архив ГССР (Далее—ЦГИА ГССР), ф. II, д. 66, л. 1, 3, 4.

46. Там же. ф. 1436. оп. 1, д. 386, л. 34.
47. АКАК, т. VII, с. 786. Отношение графа Паскевича к графу Нессельрода от 3 июня 1829 г.
48. *Абовян Х.* Поли. собр. соч., т. VIII, Ереван. 1958. с. 372.
49. См. *Минорский В. Ф.* Курды. Заметки и впечатления, Пг., 1915, с. 20.
50. См. *Лерх П.* Исследования об иранских курдах и их предках северных халдеях. Кн. I, СПб., 1856, с. V.
51. См. *Минорский В. Ф.* Указ. соч., с. 20.
52. См. *Пушкин А. С.* Поли. собр. соч., т. 4, М., 1954. с. 375. 388—393. 419.
53. *Диттель В.* Очерк путешествия по Востоку с 1842 по 1845 гг. См. Журн. Библиотека для чтения, т. 95, ч. I, май 1849, СПб., с. 192.
54. *Диттель В.* Обзор трехгодичного путешествия по Востоку. Журн. Народное просвещение, № 10, 1847, СПб., ч. VI, отд. IV, с. 9.
55. Статья «Иезиды» впервые была напечатана в № 8, 9 в газ. «Кавказ» от 21 и 28 февраля 1848 г., а ст. «Курды» в № 46—47, 49—51 тои же газ. от 13, 20 ноября и 4, 11, 18 декабря 1848 г., спустя полгода после трагического исчезновения Х. Абовяна. См. *Абовян Х.* Поли. собр. соч., т. VIII, Ереван, 1958, с. 450, 451; *Парсамян В. А.* История армянского народа, Ереван, 1972, с. 166.
56. *Абовян Х.* Поли. собр. соч., т. VIII, Ереван, 1958, с. 360—361.
57. *Аверьянов П. И.* Курды в войнах России с Персией и Турцией в течение XIX столетия. Исторический очерк, Тифлис, 1900. с. 82.
58. *Лихутин М.* Русские в Азиатской Турции в 1854 и 1855 гг. Из записок о военных действиях Эриванского отряда. СПб., 1863, с. 144.
59. ЦГИА ГССР, ф. 1087, оп. 1, д. 441, л. 28—29.
60. См. АКАК, т. VIII, с. 391.
61. См. *Аверьянов П. И.* Указ соч., с. 107.
62. См. *Бестужев И. В.* Крымская война 1853—1856 гг., М., 1956, с. 74.
63. ЦГИА ГССР, ф. 1087, оп. 1, д. 312, лл. 4 об., 5.
64. Там же, л. 5.
65. ЦГИА АрмССР, ф. 94, оп. 7, д. 14, л. 17.
66. См. *Лихутин М.* Указ. соч., с. 127.
67. Там же, с. 196.
68. См. *Аверьянов П. И.* Указ. соч., с. 107.
69. См. Центральный государственный военно-исторический архив СССР (Далее—ЦГВПА СССР), ф. 38, оп. 76, д. 284, л. 2.
70. См. *Бестужев И. В.* Указ. соч., с. 77.
71. ЦГИА ГССР, ф. 1087, оп. 1, д. 443, л. 6.
72. См. *Лихутин М.* Указ. соч., с. 254.
73. ЦГВИА СССР, ф. 481, д. 58, л. 25.
74. ЦГИА ГССР, ф. 1087, оп. 1, д. 443, л. 7.
75. См. *Ибрагимбейли Х. М.* Кавказ в Крымской войне 1853—1856 гг., М., 1971, с. 283.
76. См. *Богданович М. И.*, т. IV, СПб., 1876, гл. XXXIX, с. 238—239.
77. См. *Ибрагимбейли Х. М.* Указ. соч., с. 283.

78. Там же, с. 297.
79. См. Блокада Карса. письма очевидцев о походе 1855 года в Азиатскую Турцию, Тифлис, 1856, с. 42—43.
80. См. *Муравьев Н. Н.*, т. I, ч. I, II, СПб., 1877, с. 211.
81. ЦГИА ГССР, ф. 1087, оп. 1, д. 443, л. 33.
82. См. ЦГПА ГССР, ф. 1087, оп. 1, д. 312, л. 5.
83. *Лихутин* М. Указ. соч., с. 238.
84. ЦГИА АрмССР, ф. 94, оп. 7, д. 14, л. 160.
85. См. ЦГИА ГССР, ф. 1087, оп. 1, д. 312, лл. 5, 6.
86. Там же, оп. 1, д. 443, л. 33.
87. ЦГИА АрмССР, ф. 94, оп. 7, д. 14, л. 136.
88. Там же, л. 29.
89. Там же, л. 196.
90. ЦГИА АрмССР, ф. 94, оп. 7, д. 14, л. 127.
91. Подробно см. труд Нерсесяна М. Г. Освободительная борьба армянского народа против турецкого деспотизма в 1850—1870 гг. Ереван, 1955 (на арм. яз.).
92. Одним из активных проводников влияния турецкого правительства среди курдов в те годы был Исмаил Хаккы-паша (курд родом из Кареского пашалыка). С его помощью была учинена расправа над хакяринскими курдами при подавлении восстания Езданшира.
93. АВПР, ф. «Посольство в Константинополе», 1883, оп. 517, д. 7608, лл. 8, 11, 15.
94. *Nuri Dersimi*. Kürdistan tarihinde Dersim. Halep, 1952, s. 79
95. См. *Парсамян В. А.* История армянского народа, Ереван, 1972, с. 276.
96. Бюллетень прессы Среднего Востока, № 13—14, Ташкент, 1932, с. 103.
97. См. *Кишмишев С. О.* Война в Турецкой Армении, 1877—1878 гг., СПб., 1884, с. 5.
98. См. *Аверьянов П. И.* Указ. соч., с. 217, 218.
99. См. Материалы по изучению Востока, вып. I, СПб., 1909, с. 90.
100. См. газ. «Мирское слово», СПб., 30 апреля 1877 г.
101. См. ЦГВИА СССР, ф. 450, д. 127, л. 45.
102. См. АВПР, ф. «Персидский стол», 1909, д. 540, л. 285.
103. См. Бюллетень прессы Среднего Востока, № 13—14, Ташкент, 1932, с. 101
104. Там же.
105. Там же.
106. Там же, с. 105.
107. Материалы по изучению Востока, вып. I, СПб., 1909, с. 90.
108. ЦГИА АрмССР, ф. 94, оп. 1, д. 3784, л. 5.
109. ЦГИА АрмССР, ф. 94, оп. 1, д. 432, л. 2.
110. ЦГИА АрмССР, ф. 94, оп. 1, д. 3167, л. 13.
111. *Мегрелидзе Ш. В.* Закавказье в русско-турецкой войне 1877—1878 гг. Тбилиси, 1972, с. 242.
112. ЦГИА ГССР, ф. 12, оп. 7, д. 813, л. 4.
113. ЦГИА ГССР, ф. 12, оп. 7, д. 813, л. 2.
114. Там же, л. 1.

ՋԱՒԻԼ ՋԱՒԻԼ

ՄԻ ԱՅ ՀԱՅ–ՔՐԻՒԱԿԱՆ ՊԱՏՄԱՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԱՌՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻՑ

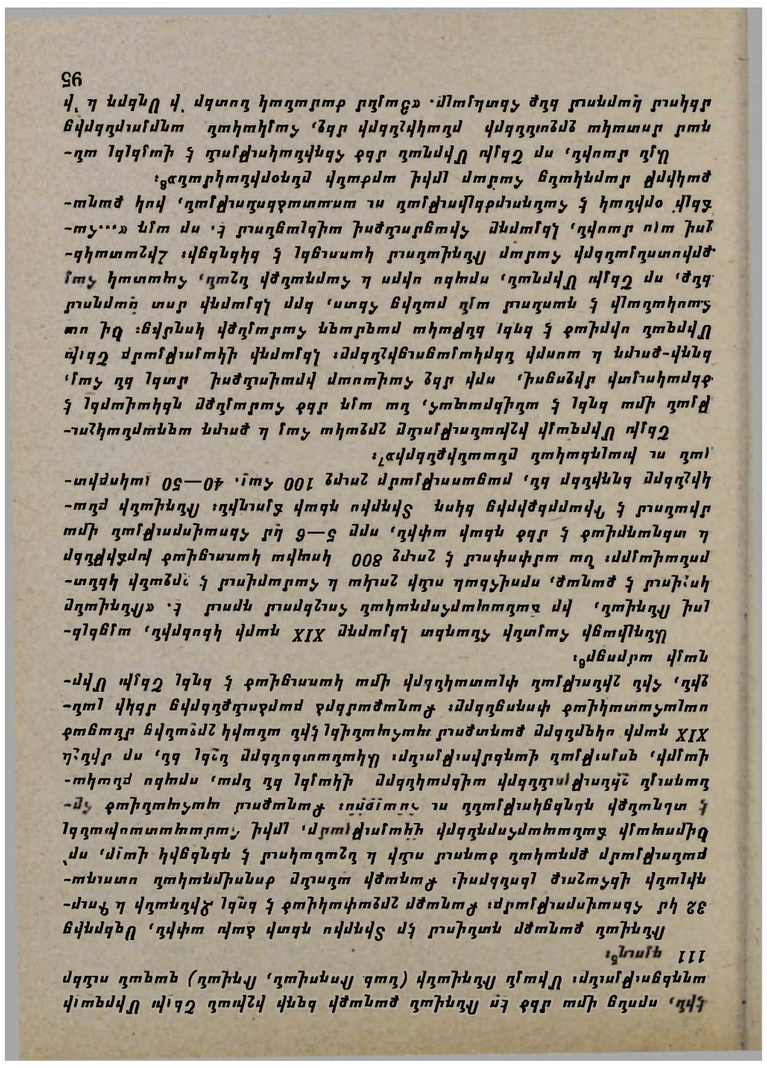
Վրացական ՍՍՀ պետական պատմական արխիվի Ն՝ 11 ֆոնդի 66-րդ գործը մի լուրիկ թղթապանակ է՝ բաղկացած հինգ թերթից. այն վերնագրված է «Ռեղվանի ուսուցիչ Պետրոս Խազարովի խնդրագիրը, կից ներկայացված եղդի Միրզա աղայի նամակը՝ աչքի դեղ ուղարկելու մասին»։ Գործը կազմելու սկիզբը թվագրված է 1831 թ. հունվարի 2-ը, իսկ ավարտը՝ 1831 թ. հունվարի 30-ը[1]։ Այստեղ պահպանվում են չորս փաստաթղթեր. Ռեղվան քաղաքի ուսուցիչ Պետրոս Խազարովի խնդրագիրը Դոլգասյան առանձին կորպուսի գլխավոր հրամանատար գեներալ-ֆելդմարշալ կոմս Պասկևիչին, գրված ռուսերեն լեզվով՝ 22 դեկտեմբերը, 1830 թ; Միրզա աղայի նամակը կոմս Պասկևիչին, հայերեն լեզվով՝ 22 մայիսի 1830 թ.; երրորդ փաստաթուղթը այդ նամակի ռուսերեն թարգմանությունն է, իսկ չորրորդը՝ ռուսերեն մի վկայագիր՝ արված Պետրոս Խազարովին, 30-ը հունվարի 1831 թ.։

Պետրոս Խազարովի խնդրագիրը և Միրզա աղայի նամակի ռուսերեն թարգմանությունը դեռևս անցյալ դարի կեսերին արժանացել են «Акты» հանրահայտ փաստաթղթերի բազմահատոր ժողովածոն կազմողների ուշադրությանը և կետևդվել 7-րդ հատորում[2]։ Այնուհետև այդ փաստաթղթերը ի թիվս ուրիշ փաստաթղթերի հրապարակվել են 1900 թ. Պ. Ի. Ավերյանովի «Քրդերը Պարսկաստանի ու Թուրքիայի հետ XIX դարում Ռուսաստանի վարած պատերազմների ընթացքում» գրքի հավելվածում[3]։

Ո՞վ էր Միրզա աղան և ի՞նչ պատմական արժեք ունեն հիշյալ փաստաթղթերը հարցերը մինչև օրս չեն դարձել քրգագետների ուսումնասիրության առարկան[4]։ Մինչդեռ եղդի Միրզա աղայի գործունեությունը, մասնավորապես նրա մղած հակաթուրքական աղատագրական պայքարը, ռուսասիրական արամադրությունը, ինչպես նաև դեպի հարևան հայ ժողովուրդը նրա ունեցած բարեկամական վերաբերմունքը ներկայաց-

Նրան են որոշակի հեռաբերություն։ Մինչ տրան գործունեությունը ուշադրության կենտրոնում է նաև այն անհատը, որ մինչև օրս զբաղ ծոնավոր հետաքրքրություն է առաջացնում։ Ազգությամբ հայ, ծնվել է Ղրիմում, ուսումնասիրել է Լվովի համալսարանում, ապա Վիեննայի համալսարանում։ Ավարտելով ուսումը՝ 1828—1829 թթ. ռուս-թուրքական պատերազմի ժամանակ ծառայել է ռուսական բանակում։ Ապա ստանձնել է Ղրիմի հոգևոր առաջնորդի պաշտոնը։ Մահացել է 1837 թվականին։

Պատմագրությանը հայտնի չեն եղել Հովհաննես Հալիձորի ստեղծագործությունները։ Ձեռագրերի մասին տեղեկություններ են հրապարակել Ղ. Ալիշանը, Ն. Ակինյանը, Ա. Տեր-Մկրտչյանը, Ա. Տեր-Ղևոնդյանը, Ա. Աբրահամյանը, Ա. Մնացականյանը, Ա. Ղանալանյանը, Ա. Մաթևոսյանը, Ա. Մովսիսյանը, Ա. Ալպոյաճյանը, Ա. Ղազիկյանը, Ա. Ղազարյանը, Ա. Ղազարյանը, Ա. Ղազար



ՀՅՈՒՍԻՍԱՅԻՆ ՊԱՏԵՐԱԶՄԱԿԱՆ ԱՐՇԱՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՑԻ ՇՈՒՐՋ

ՀՀ ՊԱՇՏՊԱՆՈՒԹՅԱՆ ՆԱԽԱՐԱՐՈՒԹՅԱՆ ԿԵՆՏՐՈՆԱԿԱՆ ԱՐԽԻՎԻ ՓԱՍՏԱԹՂԹԵՐԸ

Հայկական զորամասերի ստեղծման հարցը Հայոց ազգային խորհրդի առաջ կանգնեցրեց 1917 թ. նոյեմբերի 3-ին, նախարարների խորհրդի նիստում Ռուսաստանի զինվորական նախարարության կողմից ներկայացված հետևյալ առաջարկի քննարկման ժամանակ. «Ռուսական զորքերի հայ զինվորներին հավաքել Կովկասում և կազմել հայկական զորամասեր»։ Խորհրդի անդամների մեծ մասը դեմ արտահայտվեց այդ առաջարկին՝ հիմնավորելով, որ հայ զինվորների հավաքումը Կովկասում կարող է հանգեցնել ռուսական զորքերի լուծարմանը, ինչը կարող է վնասել ռուսական բանակի ընդհանուր մարտունակությանը։ Ազգային խորհրդի անդամ Ա. Զաքյանը հայտարարեց, որ «...արևմտահայ շարունակ հայրենիքի համար հայ մարդը կարող է ավելի մեծ զոհողություններ կրել, քան ռուսական զորքերի մեջ գտնվող հայ զինվորը»[10]։

XIX դարի 20—30-ական թվականների ֆորտիֆիկացիոն և շավարշապատման աշխատանքների մասին

Ըստ էության, միմյանց հետևող ռուս-պարսկական երկու պատերազմներն էլ ունեցան ազգային-ազատագրական բնույթ։ Ռուսական զորքերի հայրենիքի տարածքում հայտնվելը հնարավորություն ընձեռեց հայ ժողովրդին ազատագրվելու պարսկական լծից

Նույնիսկ մի ուրիշ ընկերն էր գրել Ալեքսեյ, Տյոմկի և ուրիշների մասին, որոնք ամբողջ գիշերները ծխում էին ու խմում, ինչպես ասում են «ինչպես ձի»։ Ալեքսեյը ծխում էր ծխամորճ, Տյոմկին՝ սիգարետ, իսկ մյուսները՝ ինչ որ պատահի։

Ինչպես ասում էին, Ալեքսեյը ծնվել է Ռուսաստանի հարավում, Տամբովի նահանգում, հարուստ հողատեր ազնվական ընտանիքում։ Նրա հայրը, որ ծանոթ էր Պուշկինի հետ, ունեցել է մեծ գրադարան, որի մեջ կային նաև ֆրանսիական հեղափոխության գրքեր։ Ալեքսեյը կարդացել է այդ գրքերը, երբ դեռ տասներկու տարեկան էր։ Նա ինքն էր ասում, որ իր մեջ հեղափոխական զգացմունքները զարգացել են ավելի շուտ, քան ինքնագիտակցությունը։ Ալեքսեյը ծնվել է 1828 թ. մարտի 10-ին։ Նրա հայրը մահացել է, երբ նա դեռ տասներկու տարեկան էր։ Նրան և նրա քրոջը՝ Մարիային, մեծացրել է մայրը՝ Ելիզավետա Ալեքսեևնան, որը ծնունդով գերմանուհի էր։ Ալեքսեյը ստացել է տնային դաստիարակություն, ապա ընդունվել է Տամբովի գիմնազիան, որտեղ սովորել է 1838 թ. հոկտեմբերի 1-ից մինչև 1843 թ. մայիսի 30-ը։ Ալեքսեյը ինքն է պատմել, որ գիմնազիայում ինքը ոչ մի բանով չի աչքի ընկել, բացի ծուլությունից և անուշադրությունից։ Ալեքսեյը ինքն է ասել, որ ինքը ոչ մի բանի չի սովորել, բացի ֆրանսերենից, որը նա սովորել է մանկուց։ Ալեքսեյը ինքն է ասել, որ ինքը ոչ մի բանի չի սովորել, բացի ֆրանսերենից, որը նա սովորել է մանկուց։

Գոյնը դեղ գլուխը, որը պատկառելի էր Շեյխ Նասրէդինի, իրեսպիտն այլ ֆաուֆուսայնց դեմքից, որեղ ֆուրկոսայի պկոն պատկերը, որ ամեն ինչ էր նրա համար։

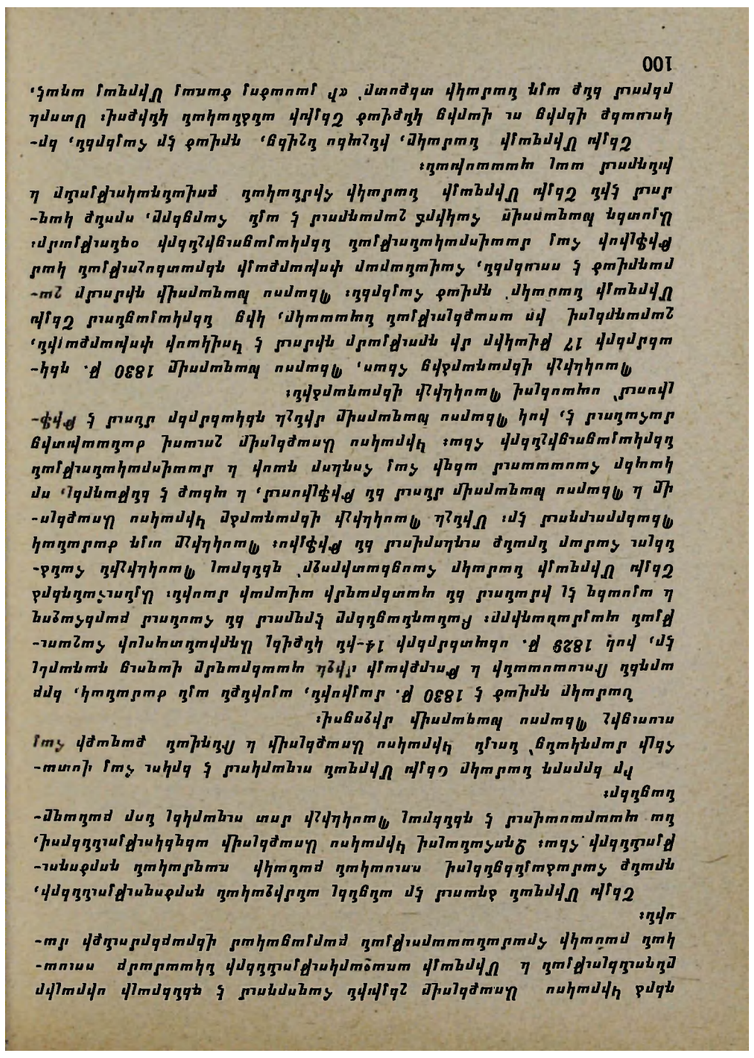
Ու հայտնի չի իր ատելությունը պեպի նկատմամբ, որից շրջանցրել էր իրեն ամեն հնարավոր միջոցներով, սակայն իսկապես ինչ էր պատճառը նրա ձեռքից, որ պեպը մշտապես հայտնվում էր նրա ճանապարհին, ոչ ոքի հայտնի չէր։ Ամենից առաջ պեպը ամուսնացել էր Ֆրէշ Պոէէ։ Ամուսնությունից հետո Ֆրէշ Պոէէ ամուսինը ստացել էր Ֆրանսիայի Հանրապետության նախագահի պաշտոնը, որ նրան հնարավորություն էր տալիս ամեն տարի մեկ անգամ ուղևորվել Ֆրանսիա։ Ֆրէշ Պոէէ ամուսինը ամեն անգամ ուղևորվելիս Ֆրանսիա, նրան էլ էր տանում իր հետ

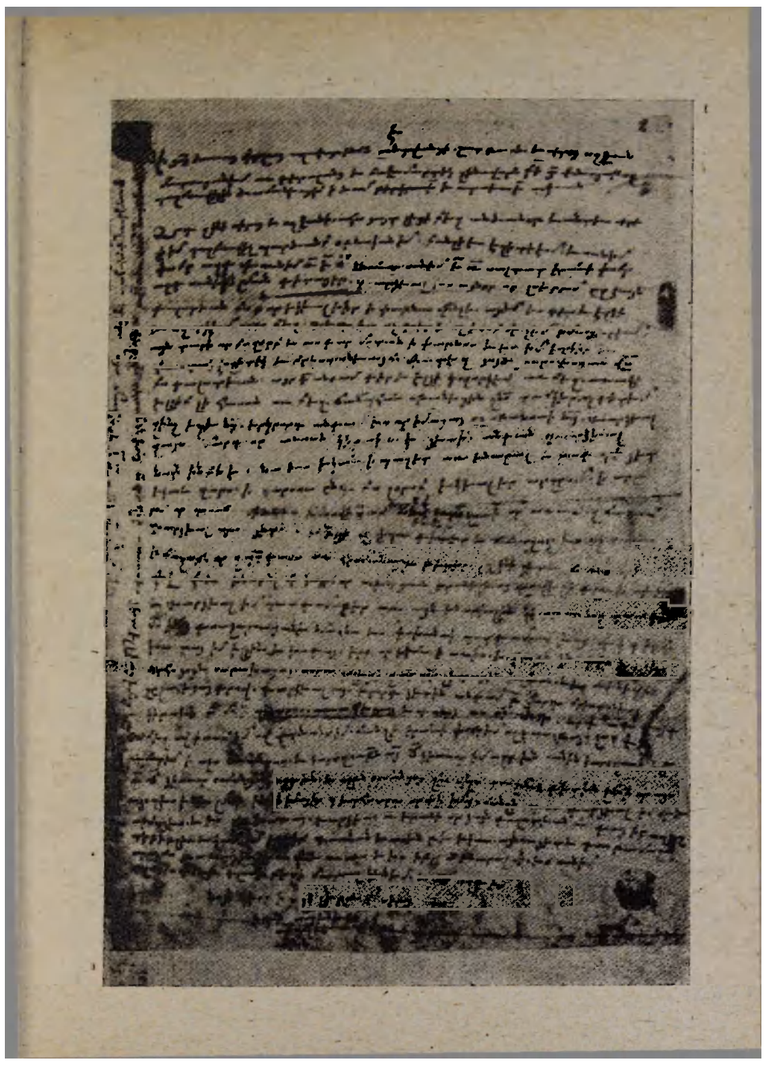
Հաղթանակի խանդավառությունը դեռ չէր թուլացել, երբ սկսվեց ռուս-թուրքական պատերազմը։ Պատերազմը նոր հույս էր ներշնչում Շեյխ Միրզային հպատակ ժողովրդին։ Ազատագրության հույսերը ավելի ոեալ են դառնում այն բանից հետո, երբ ռուսական զորքը 1828 թ. աշնանը Բայազետի փաշայությունում Փաքենոսի ասկ տեղի ունեցած ճակատամարտում թուրքերի դեմ հաղթանակ է տանում։ Ոգեորված այս լուրից, Շեյխ Միրզան երկու բանագնաց է ուղարկում գեներալ Պասկևիչի մոտ, վերջինիս առաջարկելով իր օգնությունը։ Սակայն երկու բանագնացներն էլ ճանապարհին ընկնում են թուրքերի ձեռքը և զոհվում։

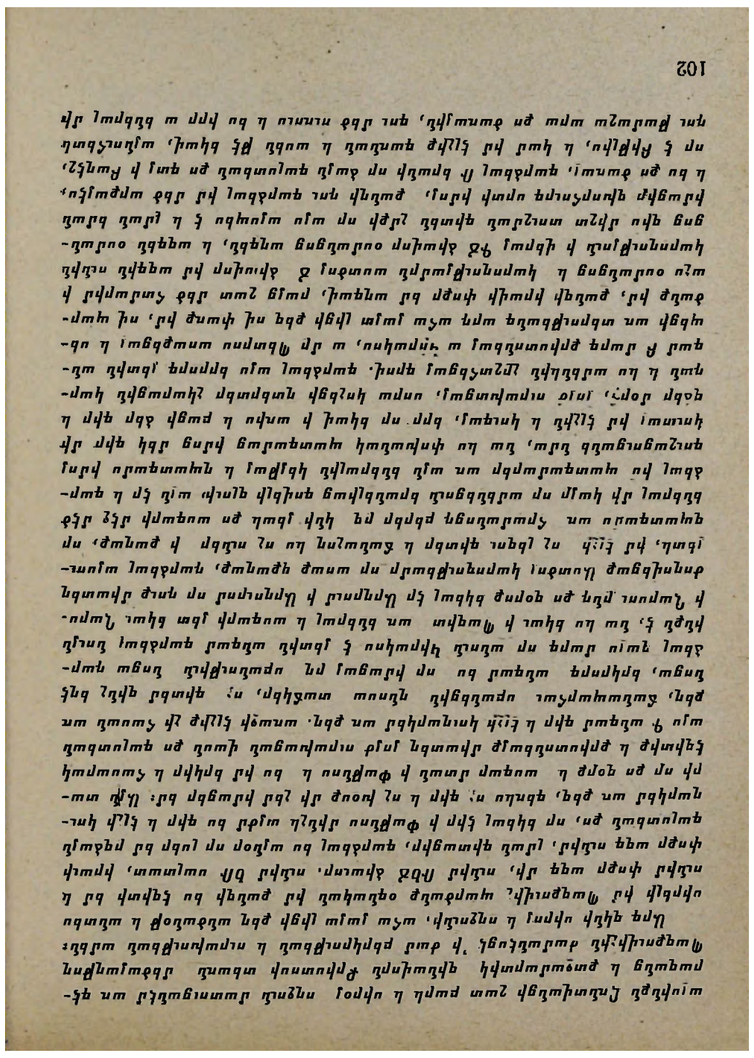
Տեղեկանալով այդ մասին, Շեյխ Միրզան ոմն Կիրակոս Առաքելովի ուղարկում է ռուսական բանակ՝ հրամանատարի հետ հանդիպելու։ Նամակաբերը էրզրում է հասնում 1829 թ. հունվարի սկզբներին և Պասկևիչի բացակայության պատճառով հանդիպում է գեներալ Պանկրաևի հետ։

Մեզ հաջողվել է լենինգրադի պատմական արխիվում հայտնաբերել գեներալ Պանկրատևի՝ 12-ր հունվարի 1829 թվականի զեկուցգրությունը գեներալ Պասկևիչին՝ Շեյխ Միրզայի բանագնացի հետ իր հանդիպման մասին։ Նա գրում է. «Օրերս ինձ մոտ եկավ Ռոդովան բերդի հայ բնակիչ Գրեգոսը։ Ռոդովանը դտնվում է Սդերդից հարավ Հազոյի շրջանից կեսօրյա ճանապարհի հեռավորությամբ, Տիդրիս դետից ոչ շատ հեռու։ Նա ինձ էր բերում Ռոդովանի իշխան եզդի Միրզա-ազայի և հայ վանահայր Հովհաննեսի գրած նամակը, որը թուրքերը խլել էին նրանից Բիթլիսում։ Հիշյալ Գրեգոսը հաղորդեց հետևյալը. Միրզա-ազան, ինչպես և բոլոր եզդիները ու հայերը հույժ ուրախ են, որ ռուսական զորքը դրավել է Բայազետի փաշայությունը, և ասում են, եթե ռուսները շարունակեն շարժվել առաջ, ապա իրենք կծառայեն նրանց մեծ եռանդով։ Միրզա-ազան իր իշխանության ներքո ունի երկու հազարից ավել եզդի ընտանիքները և նույն քանակությամբ էլ հայեր։ Նա կարող է մարտի դաշտ հանել երեք հազար հետևակ և յոթ հարյուր հեծյալներ։ Սդերդ քաղաքը զեկավարում է Թալի-ազան, որը դտնվում է ռոդովանցի Միրզա աղայի ազդեցության տակ։ Երկու տարի առաջ թուրքական կառավարությունը փոխել է Դիարբեքիրի փաշային և այդ ժամանակվանից Դիարբեքիրի բոլոր ինքնուրույն իշխանները ոչ մեկին չեն ենթարկվում»[15]։

Գեներալ-մայոր Պանկրաևը Կիրակոսի միջոցով Շեյխ Միրզային ուղարկում է հատուկ նամակ՝ զրված ռուսերեն։ Նամակը անվնաս հասցվում է հասցեատիրոջը, սակայն այն մնում է անընթեռնելի, քանի որ Շեյխ Միրզայի մերձավորներից ոչ մեկը ռուսերեն չգիտեր։ Այսուհան-







Ես ուզեմ գնալ, այլ գնամ ջուրը բռնած մեծիմ և սրճեալ ապէ իմ
Նոյնպես ի ոչ լիցէ սիրոյ և տեսող...
արարչեն սրին
Դարձեալ շատ կատակ լսեցի սիրոյ մասն և նզն մի առաքս յետ
Չկշիռ իւրց գոյ գատ աչոց որոյ ՆՈՅ ցարձակ գրեց ատ պիտ ալս սա-
հիսի իր քիչ, ՈՍՀ քիչ»[16],

կայ նաև Երկու Միութեան Պ. Խաղարիկն քեզատրել է զրկեր,
Պետրոս խաչատրի ոտաներ կան կեղտոտ տան հայերեն և
ձևոսանվի նշանների:

Պատճառ բարեկամներ ընդունել Երկու Միութեան նահանգ, ա-
ռանց դրե հաստատ ընթացքով շրջիկ բանաչափ հետ գեղ
պատկեր՝ և նրա խնդրած գեղ ատար գարմ և քանիարծք նը-
գերը[17]:

Ուսուցանի կոչուած անգեղ անցեալ հարցը հարցարան,
«Պարտ ես գիշերով տան կամ կին, այլ գնամ ջրեր ես անցնիմ և սրճեալ ապէ իմ
Նոյնպես ի ոչ լիցէ սիրոյ և տեսող...
արարչեն սրին
Դարձեալ շատ կատակ լսեցի սիրոյ մասն և նզն մի առաքս յետ
Չկշիռ իւրց գոյ գատ աչոց որոյ ՆՈՅ ցարձակ գրեց ատ պիտ ալս սա-
հիսի իր քիչ, ՈՍՀ քիչ»[16],

կայ նաև Երկու Միութեան Պ. Խաղարիկն քեզատրել է զրկեր,
Պետրոս խաչատրի ոտաներ կան կեղտոտ տան հայերեն և
ձևոսանվի նշանների:

Պատճառ բարեկամներ ընդունել Երկու Միութեան նահանգ, ա-
ռանց դրե հաստատ ընթացքով շրջիկ բանաչափ հետ գեղ
պատկեր՝ և նրա խնդրած գեղ ատար գարմ և քանիարծք նը-
գերը[17]:

Ուսուցանի կոչուած անգեղ անցեալ հարցը հարցարան,

դական և հայկական կիսանկախ հզոր իշխանություններ, անկախ համայնքներ[19]։

Ժամանակակիցների վկայությամբ Ռաշիդ փաշայի գլխավորած թուրքական զորաբանակը բաղկացած էր 40000 զինվորից։ Քուրդիստանը և Հայաստանը հնազանդեցնելու դործողությունների առաջին փուլը տևեց 1833-ից մինչև 1836 թ. աշունը։ Լեյարդը նշում է. «...երբ հռչակավոր Ռաշիդ փաշան հնազանդեցրեց հյուսիսային Քուրդիստանը և շարժվեց դեպի հարավ, Միրզա աղտն ստրսափեց սուլթանական բանակի մոտեցումից և համաձայնվեց ընդունել թուրք դայմադամին իր դրոյակում»[20]։

Խ. Արովյանը հենվելով իր ունեցած լուրերի վրա, նշում է. «Վերջապես 1833 թ. հաջողվում է Ռաշիդ փաշային ինչպես նրանց, այնպես էլ քրդական շատ ցեղեր թուրքական իշխանություն ենթարկել»[21]։

Թուրքական իշխանությունները տեղյակ լինելով Շեյխի ռուսասիրական տրամադրությունների, հավանաբար և նրանց միջև սաեղծված կապի մասին, վերհիշելով նաև իրենց կրած ամոթալի պարտությունը Ռոնդվանի տակ, որոշում են վրեժխնդիր լինել եզդի իշխանից։

Ռոնդվանի թուրք դայմադամը՝ էմին փաշան, հյուրընկալվելով Շեյխի տանը, խախտելով արևելյան հյուրընկալության բոլոր օրենքները՝ տոևանդում է նրա գեղեցիկ կնոջը։ Անվերապահ հատուցումից խուսափելու ա՛ից էմին փաշան թողնում է իր նստավայրը և պատսպարվում Դիարբեքիրում, Ռաշիդ փաշայի մոտ։

Շեյխ Միրզան դիմում է խորամանկության՝ Ռաշիդ փաշային հավաստիացնում է. որ էմին փաշան ոչ թե իր կնոջն է առևանգել, այլ իր տան սպասուհիներից մեկին, հետևաբար նա կարող է առանց երկյուղի վերադառնալ իր նստավայրը։ Էմին փաշան խարվելով շեյխի հավաստիացումներից, իր ենթականերով դալիս է Ռոնդվան և ընկնում որոդայթը՝ սպանվում Շեյխ Միրզայի կողմից։

Ռաշիդ փաշան լսելով այս մասին, Դիարբեքիրից ղորքով շարժվում է Ռոնդվանի վրա։ Սակայն առավել հույժ իրադարձությունները՝ կապված Ռևանդուզի քուրդ իշխան Միր Մահմուդին իրեն ենթարկելու խնդրի հետ. առժամանակ չետաձդում է այդ արշավանքը։

1836 թ. աշնանը Ռաշիդ փաշան հաղթանակ տանելով Սորանի ապստամբ էմիրի՝ Միր Մահմուդի դեմ, Դիարբեքիր վերադառնալու ճանապարհին մտադրվում է պատժել Շեյխ Միրզային։ Սակայն վերջինիս կողմից թուրքական իշխանության անվերապահ ճանաչումը կանխում է արյունահեղությունը։ Ռաշիդ փաշան հաշվի առնելով Շեյխ Միրզայի

ազդեցությունը շրշանի ազգաբնակչության վրա, իր ներքին ճանաչում է նրա ժառանգական իրավունքները հպատակ հայությանքի վրա: Սակայն շուտով, մի քանի ամիս անց, 1837 թ. հունվարին Դիարբեքիրում ժանտախտից մահանում է Ռաշիդ փաշան: Փաշայի թաղմանը և նոր վալի նշանակելու արարողությանը մասնակցելու համար Դիարբեքիր հրավիրված բոլոր մեծամեծների թվում է լինում և Շեյխ Միրզան: Սակայն նոր նշանակված վալին մտագիր էր այդ հրավերը օգտագործել Շեյխին գավազրաբար սպանելու համար: Շեյխ Միրզան Դիարբեքիրի պալատում նոր նշանակված վալու նազմակերպած ընդունելության ժամանակ նենգաբար սպանվում է:

Շեյխի կինը, որ էմին փաշայի սպանությունից հետո տարվել էր Դիարբեքիր՝ Ռաշիդ փաշայի պալատը, լսելով իր սիրելի ամուսնու սպանության լուրը, վերջ է տալիս իր կյանքին: Շեյխին ուղեկցող զինավառ խումբը, խիղախաբար մարտնչելով, կարողանում է իշխանի աճյունը դուրս բերել թշնամու ճանկերից, հասցնել Ինդվան և պատվով հողին հանձնել քաղաքի արևմտյան կողմում, գետի բարձրադիր ափին:

Շեյխ Միրզայի սպանությունից հետո, նրա զավակների անչափահաս լինելու պատճառով, համայնքի ղեկավարությունը անցնում է նրա բարեկամին՝ Նաղիին: Վերջինս չկարողանալով պահպանել իր դիրքերը և հալածվելով Թուրքական իշխանությունների կողմից՝ լքում է Շեյխի ամրոցը և իր խղճուկ գոյությունը քարշ տալիս մենության մեջ[22]:

Թուրքերը անպաշպան գտնելով Շեյխի երբեմնի անառիկ ամրոցը, այն ավերում են և վերածում փլատակների: Դրանով փաստորեն վերջ է արվում Սղերգի կիսանկախ իշխանությանը:

Տեղի բնակչության նկատմամբ սկսվում են Թուրքական իշխանությունների և շրջակա խաժամուժի մշտական հալածանքները: Նղդի-քրդերի համայնքի մի մասը հալածանքներից խուսափելով, ստիպված թողնում է իր պապենական հողերը և բռնում դաղթի ճանապարհը: Գաղթականների զգալի մասը շարժվելով հյուսիս, գալիս և ապաստանում է Ռուսաստանին հպատակ Հայաստանի տարածքում:

Թիֆլիսում լույս տեսնող ռուսերեն «Կովկաս» թերթը 1848 թ. առանձին հոդված նվիրելով եզդիներին, համակրանքով և կարեկցանքով գրում է. «Օսմանյան կայսրությանը վերջապես հաջողվեց խորտակել այդ ցեղերի, մանավանդ՝ քրդերի և եզդիների անկախությունը, որոնց մի մասը բնաջնջվեց, ցիր ու ցան եղավ, իսկ մյուս մասը հնազանդվեց Թուրքական իշխանությանը: Վերջիններին վիճակվեց ավելի սոսկալի ճակատագիր, որովհետև ստիպված եղան հրաժարվելու իրենց հավա-

մից: «...բաղարքիս իմ ընդհանուր ինձնից ոչ միայն ոչ ոքի ոչ ոսոս ոչ ոչ ոչ

Նզդի-քրդերի մեջ. հատկապես Արեւելյան Հայաստան գաղթածների կողմից[27]։ Դրանք երբեմնի հնրոսական անցյալի իոսում վկայություններ են։

Բանահյուսական նյութերի ուսումնասիրությունն ու համադրությունը, անշուշտ, կօգնի բացահայտելու հայ և քուրդ ժողովուրդների պատմամշակութային առնչությունների մի արժեքավոր էջ։

ДЖАЛИЛЕ ДЖАЛИЛ

СТРАНИЦА ИЗ АРМЯНО-КУРДСКИХ ИСТОРИЧЕСКИХ И КУЛЬТУРНЫХ ВЗАИМОСВЯЗЕЙ

Резюме

XIX век богат многими интересными событиями, свидетельствующими о глубоких корнях историко-культурных взаимосвязей двух соседних народов Ближнего Востока,—армян и курдов.

Политические события первой половины XIX века в районе Спирта— яркое проявление общности интересов двух народов. Исследование событий данного периода на основе архивных материалов и привлечения разноязычной литературы позволило восстановить отдельные стороны жизни и деятельности Шейха Мирзы, наследного князя города Родована, которые легли в основу цикла песен и преданий, сложенных сказителями на курдском, армянском и ассирийском языках.

ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

1. ЦГИА ГССР, ф. 11, д. 66.
2. Акты, собранные Кавказской археологической комиссией, т. VII, с. 957.
3. *Аверьянов П. И.* Курды в войнах России с Персией и Турцией в течение XIX столетия, Тифлис, 1900, с. 10—12.
4. *Շնլխ Միրզայի մասին հյուսված երգերի կապակցությամբ տպագրվել է առանձին հոդված (տե՛ս Джалиле Джалил,* Героические песни курдов-езидов о событиях, связанных с переселением их предков в Россию в 30-х годах XIX века. Сб. „Иранская филология", Л., 1964, с. 130—143).
5 *Cainet Vital,* La Turquie DAsie..., Paris, 1891, t. 2, p. 606.
6. *Նույն տեղում, էջ 607։*
7 *A. H. Layard,* Discoveries in the ruins of Nineveh. v. 1, p. 45.
8. *Նույն տեղում։*
9. *Գ. Վ. Ստռուեձախեց, Հնոց և նորոց, Կ. Պոլիս, 1874, էջ 171—172։*
10. *Խ. Աբովյան, Երկերի լիակատար ժողովածու, հ. 8, Ե., 1958, էջ 267։*

11. Նույն տեղում, էջ 260։
12. *A. H. Layard*, Discoveries in the ruins..., p. 38.
13. Գ. Վ. Սրուանձտեանց, Հնոց և նորոց, էջ 174—175։
14. Նույն տեղում, էջ 184։
15. ЦГИАЛ, ф. 1018, оп. 3. д. 104, л. 1—1 об.
16. ЦГИА ГССР, ф. 11, д. 66. л. 2.
17. Պետրոս Խազարովի ուսերն խնդրագրի սակ մեկ այլ ձեռագրով ավելացված է. „Халат состоящий из красного сукна и парчи и двадать пять рвонцев выданы Петросу Хазарову, равно и глазное лекарство 28 января, 1831.“ ЦГИА ГССР, ф. 11, д. 66, л. 5.
18. ЦГИА ГССР, ф. 11, д. 66, л. 5.
19. Այդ մասին մանրամասն տե՛ս *Джалиле Джалил*, Курды Османской империи в первой половине XIX в., М., 1973.
20. *A. H. Layard*, Discoveries in the ruins..., p. 45.
21. Խ. Աբովյան, Երկերի լիակատար ժողովածու, հ. 8, էջ 260։
22. *A. H. Layard*, Discoveries in the ruins..., p. 45.
23. «Кавказ», 1848, № 8, 21 февраля, с. 31.
Համստ արուեստագետ Պ. Հակոբյանը հոգվածի բովանդակության և լեզվաոճական առանձնահատկությունների բննության համար հաստատում է, որ այն գրված է Խ. Աբովյանի կողմից։ Այդ իսկ պատճառով սույն հոդվածը ուսերեն բնագրով և հայերեն թարգմանությամբ զետեղվել է Խ. Աբովյանի երկերի լիակատար ժողովածուի VIII հատորում։ Մեջբերումը կատարված է ըստ VIII հատորի հայերեն թարգմանության (տե՛ս Խ. Աբովյան, Երկերի լիակատար ժողովածու, հ. 8, էջ 405—406)։
24. Խ. Աբովյան, Երկերի լիակատար ժողովածու, հ. 8, էջ 281—282։
25. Գ. Վ. Սրուանձտեանց, Հնոց և նորոց, էջ 166—184։
26. *Eugen Prym, Albert Socin*, Kurdische Sammlungen. Erste Abteilung, Erzahlungen und Liedez im Dialekte des Tur Abdin, SPb, 1887, s. 57—61. От Ахикара до Джано, М.—Л., 1960, с. 361—366.
27. Այս երգերի ու զրույցների քրգերեն առաջին գրառումները կատարվել են Սովետական Հայաստանի և Վրաստանի տարածքում ապրող եզդի-քրգերից։ Առաջին տարբերակները հրատարակվել են հետևյալ ժողովածուներում՝ Ордихане Щэлия Стране щьмэ'та к'ордайэ т'арнцие, Ереван, 1975, p. 41—51; Zargotina kurda M., 1978, c. 2, ru 256—259.

Գ. Ա. ՋԱՋԱՆԻ

ՀԱՅ–ՔՐԴԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԿԱՊԵՐԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԻՑ

Քրգերը Առաջավոր Ասիայի հնադույն ժողովուրդներից են, որոնք քողել են հերոսական անցյալ, աղաաադրական շարժման սխրալի դրվագներ, մշակութային հիանալի կոթողներ։

Քուրդ ժողովրդի անցյալով ու ներկայով հետաքրքրվել են ռուս և եվրոպական մի շարք դիանականներ, ճանապարհորդներ, դրողներ։ Հայ մտավորականության բաղմաթիվ ներկայացուցիչներ նույնպես մասհոգվել են երկու բախտակից ու հարևան ժողովուրդների՝ հայերի ու քրդերի ճակատագրով, նրանց մերձեցման հարցերով։ Սույն հոդվածի մեջ փորձել ենք ցույց տալ հայ-քրդական մշակութային կապերի որոշ գրվագներ, մասնավորապես քրդական մշակույթին հայ մտավորականների մատուցած ծառայություններ։

Հայկական բաղմաթիվ աղբյուրներ վկայում են, որ հայ մտավորականության առանձին ներկայացուցիչներ դեռ շատ վաղուց ջանացել են մոտիկից զբաղվել քուրդ ժողովրդի մշակույթի, հատկապես բանահյուսության ինդիրներով, խորամուխ լինել նրա պատմական անցյալի մեջ։

Այս առնակետից ուշադրավ են Մատենադարանի ձեռագրերի բաժնում 7117 համարի տակ պահպանվող մի քանի աղոթքներ, որոնք գրբվաձ են հայատառ քրդերենով։ Այս աղոթքների դրառման առթիվը դժվար է որոշել. կարելի է ենթադրել, որ դրանք վերաբերում են վաղ միջնադարին։ Վավերադիրը ցույց է տալիս, որ հեղինակը մոտ հարաբերությունների մեջ է եղել քրդերի հետ, լավատեղյակ քրդական կրոնական ձոներին և բանահյուսությանը և, որ կարևորն է. ուրապահել է քրդերեն լեզվին։ Ի՞նչն է դրդել հեղինակին դրի առնել քրդական այդ ձոները, հետաքրքրությունը, այն հայկականի հետ համեմատելու, թե՞ ուղղակի այն կորստից փրկելու նկատառումը։ Վավերադրի տեքստից կարելի է ենթադրել, որ հայ մտավորականության այդ լայնախոհ ներկայացուցիչը քերևս ցանկություն է ունեցել ցույց տալու, որ քրդական կրո-

նական ձոները ունեն հեթանոսական ծագում և հոգեհարազատ են ինչպես քրդին, այնպես էլ հային, և դրանք տարածված են եղել նաև հայկական շրջաններում։

Մեկ այլ վավերագրում մենք հանդիպում ենք քրդական ժողովրդական բանահյուսության մի քանի նմուշների, որոնք նույնպես գրված են քրդերեն լեզվով, հայերեն տառերով։ Այդ ձեռագիրը բաղկացած է 248 էջից։ Այնտեղ բերված են քրդական բանահյուսության՝ հատկապես պաշտամունքին վերաբերող մի քանի գրվածքներ, որոնք արտահայտված են հիմնականում բեյթերի միջոցով։ Դրանք գրված են պարզ ու հստակ կուրմանջի բարբառով[1]։

Քրդական տեքստը սկսվում է ձեռագրի 119 և ավարտվում 124-րդ էջով։ Ինչպես երևում է, այս անհայտ հեղինակը լավ է տիրապետել քրդերենին, ծանոթ է եղել քրդական բառ ու բանին։ Բերված բեյթերի, առածների ու ասացվածքների մի մասը պահպանում է միջնադարյան քուրդ նշանավոր բանաստեղծ Ֆակիհե Տայրայիին, որի ստեղծագործությունները առ այսօր լայն տարածում ունեն քրդերի մեջ։ Ըստ երևույթին, քուրդ բանաստեղծի բեյթերը ընդունելություն են գտել նաև հայկական շրջաններում և հոգեհարազատ են եղել այն հայերին, որոնք տիրապետել են քրդերենին։

Ուշագրավ են № 3049 ձեռագրի 125-րդ էջում պահպանված քրդական մի քանի ասացվածքներ, որոնք գրի են առնված XVIII դարում։ Քրդական ժողովրդական բանահյուսության նմուշներ կան նաև № 5060, 771, 10036 ձեռագրերում։ Այս ձեռագրերի մեջ հետաքրքրության արժանի է № 771 ժողովածուում տեղ գտած քրդերեն մի շարք բառերի թարգմանությունը։

Հայ մասվորականության հետաքրքրությունը քրդական մշակույթի նկատմամբ մեծանում է հատկապես XIX դարի սկզբներից։ Այդ շրջանի հայ մասվորականության ականավոր դեմքերից է Ղուկաս Ինճիճյանը, որը րագմիցս շրջադայել է քրդերի մեջ, ուսումնասիրել նրանց բանահյուսությունն ու ադաթրությունը, ծանոթացել քուրդ ժողովրդի պատմությանը։ Նա իր բազմաթիվ աշխատություններում անդրադարձել է քուրդ ժողովրդի ծագմանը, աշխարհագրությանը և հատկապես հայ-քրդական հարաբերություններին։

Հետաքրքրական են նրա ուսումնասիրությունները կորդուխների ու Կորդվաց աշխարհի, մարերի ու Մարաստանի վերաբերյալ։ Այս առթիվ հետաքրքիր ակնարկություններ կան նրա «Ստորագրության հին Հայաստա-

նևայցս աշխատութիւնում, որը լույս է տեսել 1822 թ. Վենետիկում։ Այս աշխատութիւնում նա անդրադառնում է քրդերի էթնիկական ծագմանը, այն առնչելով կորդուխների և մարերի հետ։

Վ. Ինճիճյանի «Հնախոսութիւն աշխարհագրական Հայաստանեայց աշխարհի» աշխատության I, II և III հատորներում բաղմաթիվ էջեր են նվիրված հայ-քրդական հարաբերությունններին։ Հեղինակը հակված է այն մտքին, որ պետք է խորապես ուսումնասիրել այդ հարևան ժողովրդի պատմությունը, մշակույթը[2]։

Քուրդ ժողովրդի ծագումը, նրա պատմությունը, դրականությունը, ադգագրությունը, քրդերի մեջ լուսավորություն տարածելու հարցերը լայն հետաքրքրություն առաջ բերեցին XIX դարի երկրորդ կեսի հայ մտավորականության մեջ, հատկապես այն ժամանակ, երբ ինչպես Արևմտյան Հայաստանում, այնպես էլ Արևելյան Հայաստանում սկսեցին լույս տեսնել հայկական մի շարք թերթեր ու ամսագրեր, երբ հայ հրապարակախոսական միտքը սկսեց իր ծաղկումն ապրել։

Հայ աղատադրական շարժման դադափարախոսներ՝ Գր. Արծրունին, Մկրտիչ Խրիմյանը, Խաչատուր Աբովյանը, Պադդասար Նորատունկյանը, Մ. Մամուրյանը, Գր. Զիլինկիրյանը, Հ. Սվաճյանը և շատ ուրիշներ արծարծել են հայ-քրդական հարարերությունների բաղմաթիվ հարցեր, ատաջ քաշել օտար լծի դեմ երկու ժողովուրդների ջանքերի միավորման ծրագրեր։

Հայ-քրդական մշակութային կապերի պատմության մեջ բացառիկ տեղ ունի հայ նոր գրականության հիմնադիր, մեծ լուսավորիչ ու մանկավարժ Խաչատուր Աբովյանի «Քրդեր և եղդիներ» ուշադրավ ուսումնասիրությունը։

Հայ անվանի դրող, քուրդ ժողովրդի բարեկամ Հրաչյա Քոչարը «Ժողովուրդների բարեկամության մեծ շատադովը» խորադրով հոդվածում գրում է. «Աբովյանը քուրդ ժողովրդի անկեղծ բարեկամն էր։ Նա ցանկանում էր, որ քուրդ եղրայրական ժողովուրդը սատնա իր աղատությունը և անկախությունը, դառնա իր իրավունքի տերը, դառնա իր դիր ու դրականության տերը, աղատադրված ժողովուրդների մեջ իր իրավատու տեղը ունենա։ Իսկ ես, որ այս տողերը Աբովյանի մասին եմ դրում, ինքս էլ քուրդ ժողովրդին սիրում եմ, մանկությունս անց եմ կացրել քրդերի մեջ, երդել եմ քրդական երդեր։ Քուրդ ժողովրդին ցանկանում եմ այն ամենալավը, ինչ բարեկամը բարեկամին է ցանկանում, ես ցանկանում եմ, որ շուտ գա այն օրը, որ քուրդը համաշխարհային

հանրահռչակ գրականության հետ մեկտեղ իր մայրենի լեզվով ընթերցի Արովյանի «Վերք Հայաստանին»[3]։

Մեծ ու անղնահատելի է Խաչատուր Արովյանի գերը քրդական սըշակուլթի ուսումնասիրման մարզում։ Նա ուշագրավ մաքեր է հայտնել քուրդ ժողովրդի բանահյուսության ու ազգագրության, լեզվի ու գրականության վերաբերյալ, ցույց է տվել այդ ժողովրդի մտածելակերպը, աղգային հոգերանությունը։

Գերմանացի ճանապարհորդներ Մորից Վագների և Ավգուստ ֆոն Հաքստհաուզենի հետ նա շրջագայել, ծանոթացել է ինչպես հայ, այնպես էլ քուրդ ժողովրդի կենցաղին։

Հայ ականավոր գրող Ակսել Բակունցը Արովյանին նվիրված իր աշխատության մեջ նշում է. որ 1829 թ. պրոֆեսոր Ֆրիդրիխ Պարրոտի հետ Արարատի գագաթը բարձրանալիս ճանապարհին հանգիպում է քրդերին, զրուցում է նրանց հետ և թարգմանում Պարրոտին[4]։ Դա հաստատում է. որ Արովյանը տիրապետում էր քրդերենին։ Արովյանը հետագայում էլ երկու ամիս մնում է նրանց մոտ, արժանանալով չեքմ ընդունելության։ Այդ են վկայում նրա և Իբրահիմ աղալի հանդիպումները 1845 թ. դեկտեմբերի 31-ին և 1846 թ. հունվարին։ Իբրահիմ աղան Արովյանին նվիրում է իր ձին, իսկ ձին քրդերի մոտ ամենաթանկ ու ամենահարդի նվերն է. սակայն, Արովյանը հրաժարվում է այն ընդունել և իր հերթին Իբրահիմ աղային է նվիրում մի գեղեցիկ յափունշի։

Քրդերի հետ Արովյանի բարեկամությունը, փոխադարձ հարգանքը դալիս է Արովյանի ընտանիքից։ Նրանց օջախի դուռը միշտ բաց է եղել քրդերի համար, իսկ քրդերինը՝ նրանց համար։

Հավանարար այս բոլորը Արովյանի մեջ ցանկություն առաջացրին ուսումնասիրելու ու գրելու իր «Քրդեր և եղդիներ» արժեքավոր հոդվածը։ Այս աշխատանքը գրելու համար նա օգտվել է պատմական սկըրնաղբյուրներից, օգտագործել է հայ և եվրոպական գրականությունը. զրուցել է ժամանակի հասարակական-քաղաքական դեպքերի ալքի ընկնող մասնակիցների և ականատեսների հետ։

Արովյանն իր քննադատական խոսքն է ուղղում այն պատմարաններին, որոնք քրդերի ծագման մասին տվել են ոչ ճշրտ բացատրություններ և հանդել սխալ եզրակացություններին։ Արովյանի հոդվածի մի մասը՝ «Քրգերը» խորագրով, գրված է 1846 թ. և նույն թվականին հանձնվել է Կովկասի փոխարքայի գրասենյակին[5]։ Հարց է ծագում՝ ինչո՞ւ է հանձնվել Կովկասի փոխարքայի գրասենյակին, այն ապագրելու նպատակո՞վ, թե՞ ուղղակի հանձնարարություն է եղել գրասենյակի կողմից մի ընդար-

ձակ հոդված դրելու քրդերի մասին։ Ուսումնասիրությունները վկայում են, որ Կովկասում Արովյանը ճանաչված է եղել որպես քուրդ ժողովրդի պատմության ու աղգագրության դիտակի և այդ հայտնի է եղել Կովկասի փոխարքայական դրասենյակին։ Ըստ երևույթին նա հատուկ հանձնարարությամբ է գրել այս հոդվածը, որը միայն երկու տարի անց՝ 1848 թվականին է տպագրվում «Кавказ» թերթի 46, 47, 49, 50 և 51-րդ համարներում։ Սակայն, դժբախտարար, թերթը կրճատումներով է հրատարակել այս հոդվածը և չի ապադրել Արովյանի դրի առած այն քրդական երդերի տեքստերը, որը նա ժամանակին հանձնել է փոխարքայի դրասենյակին։ Պետք է նշել, որ այս հոդվածի ամրողջական տեքստին ծանոթ է եղել ռուս դրող և քաղաքական դործիչ Մուրավյովը, որը Արովյանի հետ Հայաստանում շրջադայելիս, նրանից տեղեկացել է քրդերի մասին և կարղացել ու դրական դնահատական է ավել այդ հոդվածին[6]։ Ամբողջական բնադրին ծանոթ է եղել նաև դերմանացի դիանական Մորից Վադները, որն այն լույս է բնծայել 1848 թ. Շտուտդարտում։ Հոդվածր հետագայում թարդմանում և իր «Ճանապարհորդություն ի Հայաստանի» խորադրով դրքում տեղադրում է Հ. Փ. Ճամճյանը (Վիեննա, 1851)։ Այս հոդվածը ավելի րնդարձակ է, նրանում պահպանված են քրդական բանահյուսության մի քանի բնադրեր։

1848 թ. «Кавказ» թերթը փետրվարի 21-ին և 28-ին (№ 8 և 9) տպադրում է Արովյանի նաև «Եղդինները» խորադրով հոդվածը՝ առանց ստորադրության։ Այս հոդվածի բնադիրը եղել է դերմաներեն, հետագայում խմբադրությունը թարդմանել է ոուսերեն։

Արովյանը զրաղվել է քրդական ժողովրդական բանահյուսության հավաքադրմամբ, մշակմամբ ու թարդմանությամբ, որի միայն մի մասն է հրատարակվել, մնացածը պահպանվում է Արովյանի արխիվում[7]։

Լինելով հայ մասվորականության առաջադեմ ներկայացուցիչներից մեկը, Արովյանը պայքարում է Անդրկովկասյան ժողովուրդների՝ հայերի, վրացիների, ադրբեջանցիների, քրդերի բարեկամության ամրապընդման համար։ Նա միայն իր «Քրդեր և եղդիներ» ուսումնասիրության մեջ չէ, որ անդրադարձել է հայ և քուրդ ժողովուրդների բարեկամությանը։ Իր մյուս ստեղծադործություններում, հատկապես «Վերք Հայաստանիկ» վեպում, ցույց է տալիս, թե ինչպես ադատու խմբի մեջ հանդես են դալիս նաև մի խումբ քրդեր, որոնք երդվում են հայերի հետ միասին մինչև իրենց արյան վերջին կաթիլը պայքարել թուրքական և իրանական րոնակալների դեմ։ Արովյանը միևնույն ժամանակ ցույց է տալիս քուրդ ժողովրդի հավատարմությունը, շիտակությունն ու պարղությունը[8]։

Ներսիսյանը նկատում է, որ «Ամբողջ պատմության մեջ ոչ մի ազգ չի ունեցել այնքան ազգային հերոսներ, որքան հայերը»։ Ներսիսյանի կարծիքով «Ամենից առաջ հայ ժողովրդի հերոսականացման պատճառներից մեկը եղել է նրա ազգային ինքնության պահպանման անհրաժեշտությունը։ Ազգային հերոսները ազգային ինքնության պահպանման ամենաուժեղ խթաններից մեկն են եղել»[11]։

Ներսիսյանը հերոսների շարքում դիտում է նաև հոգևոր առաջնորդներին, որոնք ազգային ինքնության պահպանման գործում կարևոր դեր են խաղացել։

*XIX դարի հայ հասարակական մտքի առաջնորդներից մեկը «Հայ ինքնության գիտակցության զարգացման ընթացքը» հոդվածում գրում է. «Իսկ հայից դուրս հայ ինքնության հիմքում ընկած էր ազգային ինքնագիտակցությունը, որ ուներ երեք հիմնական տարրեր՝ ա) հայոց լեզուն, բ) հայոց պատմական հիշողությունը և գ) հայոց եկեղեցին»[12]։

Ըստ այնմ նաև Ներսիսյանը հայ ինքնության հիմքում դնում է հայ ազգի ընդհանուր անցյալը, հայոց պատմությունը, հայոց լեզուն, գրականությունը, ավանդույթները, սովորույթները, հայոց եկեղեցին։

Ներսիսյանը հայ ինքնության հիմքերի շարքում է դասում նաև հայրենիքի գաղափարը։ Նա գրում է. «Հայրենիքի գաղափարը հայ ինքնության ամենակարևոր տարրերից մեկն է եղել։ Հայրենիքի գաղափարը հայ ինքնության հիմքերից մեկն է եղել դեռևս հին ժամանակներից»[13]։

Ներսիսյանը հայ ինքնության հիմքերի շարքում է դասում նաև հայ ազգի ընդհանուր անցյալը, հայոց պատմությունը, հայոց լեզուն, գրականությունը, ավանդույթները, սովորույթները, հայոց եկեղեցին։

Ներսիսյանը հայ ինքնության հիմքերի շարքում է դասում նաև հայրենիքի գաղափարը։ Նա գրում է. «Հայրենիքի գաղափարը հայ ինքնության ամենակարևոր տարրերից մեկն է եղել։ Հայրենիքի գաղափարը հայ ինքնության հիմքերից մեկն է եղել դեռևս հին ժամանակներից»[13]։

մեծ օգտակարի՝ ստեղծելու և արհամարհու հայ-քրտական բարեկամական հարաբերություն՝ Հնչակեան կուսակցութեան նպատակ և քրտաց ժողովուրդին ազատութեան ու անկախութեան հասնելու միջոցներ։

1902 թուականին, Լեռնտու գաղթ հատ, «Մշակի» մի քանի հայրենասէր ազգայիններ սկսան խոսքի մէջ «Փուկնար» խոտանուած սկեռը. Տեսան այն ատեն և անոնց առանձին ուշադրութիւն[13] ինչպես նաև ընդհանրապէս հայերուն վրայ, հետևեալ տողերը կարդալու ատեն։ Մենք ուզեցինք ի հատիկանէ՝ պետական ձեռնարկներու մեջ ալ տեղ տալ մեր ազգային իշխանութեան, որպէս զի նկատի չունենան մեր քրտահայ առաջադրութիւնները։ Ահա տողերը հետևեալ էջերուն մէջ[14]։

Հայ-քրտական հշխոհրդային համերաշխութեան տեսութիւնը և գործնական ընթացքը։ Հնչակեան «Փուքաց հայերը տեսան ուսումնասիրութեան աշխատութիւն»[15]։ Հնդկական բնիկ ժողովուրդներուն վրայ ազդեցութիւն ունեցող սոցիալ-ազատական մտաւորականներ գործի կոչուած էին, որպէսզի ազատագրական շարժումներ ստեղծեն գաղութներու մէջ։ Ասոնք ընտրուած էին ոչ միայն ազգային ծագումով, այլև ընդհանուր կրթութեամբ, որպէսզի կարենան ազատագրական գաղափարները տարածել ամբողջ աշխարհի վրայ։ Ասոնք ընդհանրապէս ազատամիտ էին, ինչպէս նաև ազատասէր։ Ասոնց մէջ կային նաև հնդիկ հեղափոխականներ, որոնք Եւրոպայի մէջ կը գտնուէին։ Ասոնք ալ կը ձգտէին ազատագրել իրենց հայրենիքը։ Ասոնց մէջ կային նաև հնդիկ հեղափոխականներ, որոնք Եւրոպայի մէջ կը գտնուէին։ Ասոնք ալ կը ձգտէին ազատագրել իրենց հայրենիքը։

Ինչպէս կրնանք իր բերքի չգծուած հատուածին մէջ կարդալ, Հնչակեան կուսակցութեան ծրագրին մէջ կարևոր տեղ մը կը գրաւէ հայ-քրտական հարցը։ Ասոնք ալ կը կարդան Տարոնցի, Ալաշկերտցի, Դիարբեքիրցի հայերուն հետ, որոնք ամէնքն ալ հնդկական ազատագրական շարժումներուն հետ կապուած էին։

Ինչպես Գրիդոր Արծրումու, այնպես էլ «Մշակ» թերթի մյուս խմբագիրներ Մ. Քալանթարյանի, հրատարակիչ, հրապարակախոս Հ. Առաքելյանի և այլոց օրոք քրդերի մասին տպագրվել է շուրջ 323 հոդված ու նյութակցություն։ Սա ցույց է տալիս հայ մտավորականների մեծ հետաքրքրությունը դեպի քուրդ ժողովուրդը և քրդական մշակույթը։

Հայ-քրդական մշակութային կապերի պատմության մեջ իր արժանի լուման ունի հայ առաջադեմ մտավորականության ներկայացուցիչ մանկավարժ, աղգագրագետ, գրող Հակոր Ղազարյանը։ Ուշադրավ են նրա երեք դեղարվեստական ստեղծագործությունները։

Նրա «Գյուլե» վիպակը տպագրվել է «Տարազ» թերթի 1890 թ. 6—8-րդ համարներում։ Հեղինակը կարողացել է իրական փաստերի հիման վրա նկարագրել քրդական սիպկի ցեղի պայքարը թուրք բռնակալների դեմ և այդ ցեղի առաջնորդ Մահմուդ բեգի հերոսությունը, նրա աղնիվ ու անշահախնդիր գործողությունները հանուն իր աշիրաթի։ Հեղինակը ծանոթ լինելով քուրդ ժողովրդի բնավորությանը, նրա նիստուկացին, նկարագրում է քուրդ ժողովրդի հերոսությունը, նրա աղատատենչ ձգտումները, քրդուհու գեղեցկությունը։ Քրդուհու հերոսությունը, վեհանձնությունը, աղնվությունը դեղեցիկ կերպով արտահայտված են Գյուլեի այն խոսքերում, որոնք ուղղված են սիպկի ցեղի առաջնորդ Մահմուդ բեգին։

Ով որ սարուկ ծնվի, մեռնի
Ողբալու նա է արժանի,
Քաջ դյուցազներ միշտ անմահ է
Թե մեռնի էլ նա կենդանի։

Թող սեպկցի օրիորդները
Հագնեն իրենց սիրուն զարդերը,
Ծաղկանց փնջեր ձեռներին,
Դան ողջունեն Մահմուդ բեգին։

Ինձավ ազատ, ազատ մեռավ,
Իրենց ցեյին պատիվ բերավ,
Ալո, լավ է ազատ մեռնել,
Քան ուրիշի սարուկ ապրել[17]։

Հեղինակը կարողացել է ամբողջությամբ բացահայտել քրդուհու էությունը։ «Թե քաջությամբ, թե դեղեցկությամբ և թե աշխատասիրությամբ Գյուլեն հայանի էր ամբողջ ցեղի աղջիկների մեջ։ Ոչ մի աղջիկ չէր կա-

բող նրա հետ մրցել թե՛ ձիավարության և թե՛ ղինավարժության մեջ»[18]։

Այս գեղարվեստական գործում կարելի է հանդիպել ազգագրական բնույթի նյութերի, ինչպես, օրինակ, քրդական օբաների նկարագրությանը, վրանների կառուցվածքին, կահկարասիին, քրդական այն խալիներին, կարպետներին, շեջիմներին, որոնք գործվել են քրդուհու ձեռքով։

Հակոբ Ղաղարյանի հաջորդ դեղարվեստական սաեղծագործությունը՝ «Ձերո» խորագրով, հրատարակվել է «Աղբյուրի» և «Տարազի» 1892 թ. առանձին համարներում և նույն թվականին էլ ամբողջությամբ, առանձին գրքով, հրատարակվել է Թիֆլիսում։

Նրա երրորդ դեղարվեստական երկը՝ «Խունխուրը», րոլորովին սարբերվում է վերը նշված ստեղծագործություններից։ Հեղինակը անդրադարձել է հայ-քրդական հարաբերություններին։ Նա վեր է հանել որոշ քուրդ աշիրաթապետերի ոտնձգությունները, որոնք սեղի էին ունենում Պարսկաստանի հայկական դավառներում, թուրքական ու պարսկական, կառավարող շրջանների անմիջական հրահրմամբ։ Նա միևնույն ժամանակ ցույց է տվել հայ-քրդական գինակցական կապերը, քուրդ աշխատավոր ժողովրդի ազնիվ ու անշահախնդիր վերաբերմունքը հայ ժողովրդի նկատմամբ[19]։

Խոսելով հայ-քրդական բարեկամական կապերի մասին, նա դրել է, որ քրդերը մեծ պատկառանք ունեին հատկապես հայ հոդևորականության նկատմամբ։ Նրանք ոչ միայն հարդում, այլև երկրպագում էին այն հայ հոգևորականին, որը հետաքրքրվում էր իրենցով, բարեկամություն էր հաստատում իրենց հետ, պետք եղած ժամանակ նրանք փոխադարձաբար օգնում էին միմյանց։ Հակոբ Ղաղարյանը խոսում էր նաև այդ երկու ժողովուրդների կենցաղում եղած փոխազդեցությունների մասին։

Հայ-քրդական փոխհարաբերությունների մասին հաճախ է գրել Րաֆֆին։ Իր «Ճանապարհորդություն Թիֆլիսից մինչև Ագուլիս» հոդվածում նա ցույց է ավել հայ և քուրդ աշխատավոր դանդվածների բարեկամությունը, որը իր ցայտուն արտահայտությունն է գտել նրանց քիրվայության մեջ (կնքահայր—Կ. Զ.)։ Քիրվա կարող էին լինել այն մարդիկ, որոնք միմյանց նկատմամբ հավատարիմ ու անկեղծ էին[20]։ Իսկ մեկ այլ հոդվածում նա անդրադարձել է քուրդ ժողովրդի ազգագրությանը, բարձր է գնահատել քրդերի հյուրասիրությունը[21]։ Միևնույն ժամանակ ցույց է տվել այն հակամարտությունները, որոնք եղել են քրդական որոշ ցեղերի ու հայերի միջև, վեր հանել այդ հակամարտությունների շարժառիթներն ու դրդապատճառները։

Իր հարցադրումներով, գնպքերի նկարագրություններով հարուստ է Րաֆֆու «Տոնկահայք» աշխատությունը[22]։ Այստեղ հեղինակը նկատրագրել է հայ և քուրդ ժողովուրդների սոցիալ-տնտեսական ծանր վիճակը, թուրքական կառավարության ներքին քաղաքականությունը, հայ-քրդական հարաբերությունները և եվրոպական տերությունների գիրքորոշումը այդ հարցում[23]։

Րաֆֆին անդրադառնում է նաև այն հարցին, թե ինչպես է քուրդ գյուղացին հալածվում թուրք պաշտոնյաների կողմից, ցույց է տալիս քուրդ աշխատավորի սոցիալ-տնտեսական ծանր վիճակը։ Այս աշխատությունում մի շարք էջեր նվիրված են քրդական շարժումներին և հայ-քրդական հարաբերություններին, քրդական իշխանություններին։ Խոսելով քրդական շարժումների մասին, Րաֆֆին նշում է. որ քրգական ցեղապետերը հաճախակի դիմում էին հայ էֆենդիներին և հայ հոդևոր առաշնորդներին, որպեսզի նրանք օգնեին՝ միացյալ ուժերով պայքարելու թուրքական կառավարության դեմ։ Քրդերին օգնում էին հատկապես Աղրակի, Շաաախի, Բալուի, Մոկաց և Սասունի հայերը։ Այս շրջանների քրդերի մասին Րաֆֆին դրում է. որ նրանք այնքան էին մտերմացել հայերի հետ, որ կատարում էին հայերի մի քանի կրոնական արարողություններ. «պահում էին ս. Մարդսի և ս. Գևորդի պասերը, ղոհ էին մատուցում հայոց նշանավոր ուխտատեղերում»[24], «Ջալալեդդին» և «Կայծեր» վեպերում Րաֆֆին քննադատում է թուրքական կառավարության ներքին և արտաքին քաղաքականությունը, որն այդ ժամանակ ջանում էր աղգամիջյան կռիվներ հրահրել հայերի ու քրդերի միջև, և դա մասամբ նրան հաջողվում էր։ Րաֆֆին ընդծում է. որ «Թուրքերը քրդերին լարում էին հայերի դեմ, օգտագործելով կրոնը, մահմեդականությունը»[25]։ Միաժամանակ նա նշում էր, որ ոչ բոլոր քրդերն էին խաբվում թուրքական սիրաշահումներով, նրանցից շատերը ոտքի էին կանգնում և հայերի հետ միասին պայքարում թուրքերի դեմ, դա վերաբերում էր հատկապես հայդարանցիներին[26]։ Քուրդ Մատոն, որը «Ջալալեդդին» վեպի հերոսներից է, ատելությամբ էր լցված դեպի թուրքական կեղեքիչները և մեծ հարդանքով էր համակված դեպի հայերը։ Նա ծառայում էր վեպի հերոս Սարհադի հոր մոտ, իր տիրոջ մահից հետո Սարհադի հետ կաղմում են միացյալ ջոկատ և պայքարում Ջալալեդդինի դեմ և, ինչպես Րաֆֆին է ասում, «նա մինչև մահ հավատարիմ է մնում Սարհադին»[27]։

Րաֆֆին բարձր է դնահատում քրդի հավատարմությունը, նրա հերոսությունը։ Դա շատ դեղեցիկ արտահայտված է Օմար աղայի կերպա-

րում։ Օսար աղան չի մասնակցում Ջալալեդդինի արշավանքներին։ Իմանալով այդ մասին, գալիս է Բարդուղիմեոս առաքյալի վանքը և տեղեկացնում վանահորը՝ Եղիաղար վարդապետին, թե մի քանի օրից հետո ինչպիսի դաժը վիճակ է սպասվում Աղբակի հայերին։ Նա խորհուրդ է տալիս օգուտ քաղել վանքի անսասանելի ամրությունից և այդ նվիրական բերդը ընտրել որպես պաշտպանական դիրք և այնտեղ հավաքել շրջակա հայոց գյուղերի հարստությունները, պայքարել թշնամու դեմ։ Օմար աղան խոստանում է ինքն էլ միանալ վանահորը և, ինչպես Րաֆֆին է ասում, «իր խոստումը կատարեց գործով»[28]։ Նա վանքի սրբությունները թաքցնում է մի ապահով վայրում և զերծ պահում ավերումից ու կողոպուտներից, և երբ վտանգն անցնում է. այդ ամենը վերադարձնում է վանքին։

Ուսումնասիրելով քրդական ժողովրդական բանահյուսությունը, Րաֆֆին բարձր է գնահատում ժողովրդական հեքիաթները, զրույցները, ավանդությունները, հավատալիքները և ազգագրական ու բանահյուսական այլ նյութերը։ Այս առթիվ նա գրում է. «Մի ազգի կամ մի ժողովրդի բարոյական և մտավոր պահպանողներն ավելի ճշմարտությամբ երեում է նորա բանաստեղծության մեջ. կամենում ես ճանաչել նորա հոգին, կարդա նորա երգերը»[29]։ Բարձր գնահատելով քրդական ժողովրդական բանահյուսությունը, նա այն համարում է գիտական ուսումնասիրության աղբյուր։ Եվ պատահական չէ, որ այն լայնորեն օգտագործելով իր ստեղծագործությունների մեջ, Րաֆֆին ցույց է տվել նաև հայ-քրդական բանահյուսության փոխադարձությունը և բարձր գնահատել հատկապես ժողովրդական երգն ու երաժշտությունը։ Այս առթիվ նա գրում է. «Ժողովրդական անգիր բանահյուսությունը կենդանի է քրդերի մեջ. նա ծագելով ամրոխի իսկական կյանքից, ունեցել է նույն ընավորությունը և ոգին, որով ապրում էր ինքը ամրոխը։

Հովվերգությունը և քաջաղնական հանգերգությունը գլխավոր տեղն են բռնում նրանց բանաստեղծության մեջ. առաջինը, որպես իշխնարած ցեղի կյանքի առաջնության, երկրորդը, որպես նրա պատերազմական հոգու արտահայտություն։ Հովվական երգերը ախուր էին ու մելամաղձոտ, նրանք խիստ մեղմ կերպով ներդաշնակվում էին հովվի սրնգի խուլ և ձգական հնչյունների հետ։ Իսկ պատերազմական երգերը կրակոտ, վառվռոտն ու խրոխտ էին...»[30]։ Իսկ մեկ այլ տեղ նա գրում է. «Ինձ մինչև այսօր չի պատահել լսել մի երդ, որ այնքան հատկանիշ լինի աղգային ընավորությանը, որ այնքան արտահայտող լինի ժողովրդական ոգուն, որպիսին է քրգերի երգը»[31]։

Հանդիպելով քուրդ աշուղին և լսելով նրա մելամաղձոտ երգը, Բաֆֆին տարվում է այդ երգով, քանի որ այդ երգը հարազատ է նրան։ «Քուրդ աշուղի երգածները հասարակ տողեր չէին, նա երգում է մի ամբողջ վեպ, որ ժողովրդական պոետը առել էր կենդանի անցքերից»[32]։ Իսկ մեկ այլ տեղ նա գրում է. «Ոչ մի նշանավոր երևույթ չէր կորցնում իր հետքը քուրդի կյանքի մեջ. ժողովրդական ոդին իր տողերով կամ փառաբանում էր մեկի քաջագործությունը, կամ պարսավում էր մյուսի թուլասրտությունը։ Ծածկվեցավ մեկը քշնամուց կամ խույս տվեց նա կռվի դաշտից, մյուս օրը կանայք և աղշիկները հորինում էին նրա մասին ղանաղան կծու պարսավներ, և երգը արագ թռչում էր ամեն երեխայի, ամեն չափահասի բերանից»[33]։

Հայ-քրդական մշակութային կապերի պատմության մեջ իր ուրույն տեղն է դրավում թարգմանական գրականությունը, որի հիմքը դրվեց XIX դարի երկրորդ կեսին՝ Արևմտյան Հայաստանում։ Հայ մտավորականներից շատերը ղրաղվել են հայերենից քրդերեն և քրդերենից հայերեն թարգմանությամբ։ Նախ հայերենից քրդերեն թարգմանությունը կատարվել է այն նպատակով, որպեսզի կրոնական գրականությունը ծանոթացնեն քրդախոս հայ րնթերցողին, սակայն, միևնույն ժամանակ հայ մտավորականներից շատերը ջանում էին հենց քրդերին ծանոթացնել քրիստոնեական կրոնական դաղափարախոսությանը։

Հայ մտավորականության լայնախոհ ներկայացուցիչները ամենուր մտահոդվել են հայերի ու քրդերի աղատագրության խնդրով, նրանց մերձեցման ու համատեղ մշակույթի զարդացման հարցերով։ Հայկական աղբյուրները և գրականությունը պարունակում են քուրդ ժողովրդի պատմության ու մշակույթի վերաբերյալ բացառիկ կարևոր նյութեր, որոնք շատ դեպքերում ունեն եղակի բնույթ. այստեղից էլ րխում է այդ ուղղությամբ ուսումնասիրությունները շարունակելու անհրաժեշտությունը։

К. А. ЧАЧАНИ

ИЗ ИСТОРИИ АРМЯНО-КУРДСКИХ КУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЕЙ

Резюме

В статье рассматриваются вопросы армяно-курдских культурных взаимосвязей, в частности, роль представителей армянской интеллигенции, а также прессы в деле освещения вопросов исто-

рии и культуры курдского народа. Особое внимание уделяется высказываниям Х. Абовяна, Раффи, Гр. Арцруни и др. о курдах и их культуре, о путях сближения двух народов—курдов и армян в их общей борьбе против чужеземного ига.

ՕԳՏԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

1. Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռագիր № 7117, էջ 144 բ։
2. Ղ. Ինճիճյան, Հնախոսութիւն աշխարհագրական Հայաստանեայց։ հ. 1, Վենետիկ, 1835, էջ 80, 319։
3. „Ռիա թաղ", 1956, № 72։
4. Ա. Բակունց, Խաչատուր Աբովյանի «Անհայտ բացակայածը», Երևան, 1932, էջ 36։
5. Խ. Աբովյան, երկ, հ. 8, Երևան, 1958, էջ 450։
6. Նույն տեղում։
7. Ն. Զարենցի անվան գրականության և արվեստի թանգարանի արխիվ, Խ. Աբովյանի ֆոնդ։
8. Խ. Աբովյան, Վերք Հայաստանի, Երևան, 1953։
9. Խ. Աբովյան, երկ, հ. 8, էջ 260։
10. Նույն տեղում, էջ 261։
11. „Ռիա թաղ", 1961, № 69։
12. «Մշակ», 1881, № 207։
13. «Մշակ», 1902, № 281—283։
14. «Մշակ», 1881, № 23, 24։
15. Գ. Ալծրունի, Թուրքաց հայերի անահասական դրությունը, Թիֆլիս, 1894։
16. Նույն անդում, էջ 16։
17. Ցակ. Ղազարյան. Դյուլե, Թիֆլիս, 1890, էջ 60։
18. Նույն տեղում, էջ 12։
19. Ցակ. Ղազարյան, Խումխուր, Թիֆլիս, 1893, էջ 34։
20. «Փորձ», 1877—78, № 3, էջ 218։
21. «Ծաղիկ», 1903, № 62։
22. Րաֆֆի. Տաճկահայք, 1913, Վիեննա։
23. Նույն տեղում, էջ 123։
24. Նույն տեղում։
25. Րաֆֆի. Երկերի ժողովածու, հ. 3, Երևան, 1955, էջ 98։
26. Նույն տեղում, էջ 16։
27. Նույն տեղում, էջ 29—30։
28. Նույն տեղում, էջ 47։
29. Րաֆֆի. Երկերի ժողովածու, հ. 9, էջ 80։
30. Րաֆֆի, Կայծեր, Երևան, 1947, էջ 121։
31. Նույն տեղում, էջ 228։
32. Նույն տեղում։
33. Նույն տեղում, էջ 121։

Е. И. ВАСИЛЬЕВА

О ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВЕ МАХ ШАРАФ-ХАНУМ КУРДИСТАНИ—КУРДСКОЙ ПОЭТЕССЫ И ИСТОРИКА ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА

В XIX столетии в Арделане (Иранский Курдистан), одном из крупнейших центров консолидации курдского этноса, наблюдается невиданный доселе расцвет поэзии и историографии. Возникает школа местных историков, которую представляет целый ряд авторов. В поэтических антологиях встречаются имена многочисленных поэтов, живших и творивших в это время. Среди курдских поэтов и историографов первой половины XIX в. особое внимание привлекает Мах Шараф-ханум Курдистани, известная под литературным псевдонимом Мастуре (перс. «спрятанная, стыдливая, целомудренная»)—единственная насколько нам известно на Ближнем и Среднем Востоке женщина-историк до конца XIX столетия.

Наибольшую известность Мастуре получила как автор изящных, отмеченных тонким вкусом, мастерством и истинным талантом поэтических произведений: касыд, газелей, кит'а, руба'и, элегий и маснави. Диван ее стихов насчитывал, по свидетельству автора «Хадике-йи Насирийе» Мирза 'Али Акбар-хана, около двадцати тысяч бейтов[1], на фарси и на гуранийском наречии курдского языка. Персидские стихи Мастуре собраны и изданы в 1926 г. курдским ученым и «попечителем просвещения в Курдистане» Хаджжи Шайх Йахйей Ма'рифатом под названием «Диван-и Мах Шараф Курдистани мутахаллис ба Мастуре»—«Диван (стихов) Мах Шараф-ханум Курдистани, (известной) под литературным псевдонимом Мастуре». Принадлежавшая перу Мах Шараф-ханум «Хроника Арделана» («Тарих-и Ардалан») увидела свет лишь через двадцать лет, в начале 1946 г. Издание осуществил по единственной рукописи, которую удалось получить с большим трудом и после долгих поисков, курдский ученый Насир Азадпур. По сведениям, которыми располагал издатель хроники, Мастуре является автором еще одного сочинения, о верованиях и шариате, однако найти эту рукопись ему не удалось[2].

Издания стихов и хроники Мастуре содержат небольшие (на 2—3 страницы) предисловия Йахйи Ма'рифата и Насира Азадпура, в которых сообщаются самые краткие сведения об авторе и ее сочинениях. Эту информацию существенно дополняет изучение хроники Мастуре. Исследование текста «Тарих-и Ардалан» позволяет проследить (зачастую со значительной долей гипотетичности) основные вехи жизни поэтессы, обрисовать хотя бы в общих чертах характеры близких ей людей: деда, отца, мужа, двоюродного брата.

Мах Шараф-ханум Курдистани, по сведениям Насира Азадпура, родилась в столице Арделанского княжества городе Сенендедже в 1220/1805—06 г.[3] в правление своего будущего свекра, грозного и властолюбивого Аманаллах-хана (1214/1799—800—1240/1824—25), отца Хусрав-хана Накама (1240/1824—25—1250/1834—35). Могущество правящего дома Бани Ардалан, чьи владения в XII—XV вв. простирались на весь Юго-Восточный Курдистан, к тому времени было подорвано в значительной степени. Однако Аманаллах-хан весьма преуспел в централизации ханской власти, с помощью самых суровых мер по пресечению сепаратистских тенденций и выступлений арделанской знати и глав племен. По словам очевидцев, он занимал положение почти королевское и был независим в полном смысле этого слова[4]. Таким образом, ко времени рождения Мастуре и в первые десятилетия ее жизни Арделанское княжество и его глава играли весьма заметную роль в стремительном развитии событий в Восточном и Южном Курдистане, который стал центром освободительной борьбы курдов.

Мах Шараф-ханум знатного происхождения. В ней соединились линии двух могущественных родов Сенендеджокого Курдистана—рода потомственных везиров со стороны матери и семейства Кадири с отцовской стороны. Родственники Мастуре по материнской линии играли видную роль в борьбе за власть в Арделане, то активно поддерживая князей из дома Бани Ардалан, то не менее активно выступая против них с оружием в руках. Семейство Кадири, судя по тексту хроники, проявляло большую лояльность к арделанским правителям, и члены этой семьи неизменно занимали видные должности при дворе. Весьма незаурядной личностью представляется дед Мастуре по отцу—Мухаммад-ага, проживший достаточно долгую, насыщенную кипучей деятельностью и бурными событиями жизнь и занимавший, по-видимому, около полувека должность назира Курдистана при четырех арделанских князьях. Обязанности назира (перс. «смотрителя, надзирателя») предполагали, по всей видимости, прежде всего охрану общественного порядка и поддержание спокойствия как внутри

княжества, так и на его границах. Это не мешало Мухаммад-ага самому принимать участие в заговорах и межкоалиционной борьбе арделанской знати за власть.

На страницах хроники Мастуре Мухаммад-ага впервые упоминается при описании событий начала 80-х гг. XVIII столетия. Он входил в ближайшее окружение Хусрав-хана Бани Ардалана (правил с перерывами с 1170/1756—57 по 1205/1790—91 гг.), участвовал в военных походах князя, исполняя при этом еще важные поручения при каджарском дворе. Блистательные победы, одержанные Хусрав-ханом над правителем Керман-шахана Аллах-Кули-ханом и над Исма'ил-ханом и Джа'фар-ханом Зендами, способствовали быстрому обогащению Мухаммад-ага за счет военных трофеев и добычи. «Говорят,—рассказывает Мастуре,—(моему) благородному деду выпали на долю несметные (богатства) из награбленного тем войском»[5].

Мухаммад-ага сохранил свое положение и звание назира Курдистана и в правление преемников Хусрав-хана: Лутф 'Али-хана (1205/1790—91—1209/1794—95), его сына Хасан 'Али-хана (1209/1794—95—1214/1799—800) и сына Хусрав-хана, Аманаллах-хана и неизменно до глубокой старости оставался в гуще событий, потрясавших эту сравнительно небольшую область Иранского Курдистана. При этом сам Мухаммад-ага и все семейство Кадири продолжали интенсивно богатеть. К началу XIX в. он настолько усилился, что примкнул к группировке арделанской знати, которая в начале правления Аманаллах-хана стремилась ограничить княжескую власть. В наказание Аманаллах-хан «на несколько дней отвратил от него милостивый взор, ...взыскал с него пять тысяч туманов, но через восемнадцать дней снова назначил его на пост назира и отметил почетным халатом, и вознесся тот выше, чем прежде»[6].

Хитрому и коварному Аманаллах-хану, по-видимому, выгоднее было иметь в лице Мухаммад-ага влиятельного сторонника. Поэтому, не отказывая себе в удовольствии оштрафовать его на крупную сумму, Аманаллах-хан «простил» провинившегося и взял в свой гарем его дочерей, теток Мастуре, гарантируя тем самым дальнейшую покорность Мухаммад-ага своему зятю. После этих событий Мухаммад-ага стал исполнителем особо ответственных поручений хана, требующих дипломатического и военного талантов: ездил в Тегеран ко двору шаха, подавлял восстание в Бане, за что был «вознесен и отмечен среди равных».

До конца правления Аманаллах-хана и в первый год власти Хусров-хана Накама Мухаммад-ага оставался при княжеском дворе, сохраняя высокое положение и пользуясь большим влиянием. Несмотря на преклонный возраст, он продолжал принимать активное участие в военных походах. Однако богатства и могу-

шество Мухаммад-ага не давали покоя молодому князю Хусрав-хану, будущему мужу Мастуре. Все члены семьи Кадири неожиданно были подвергнуты опале, аресту и оштрафованы на тридцать тысяч туманов[7]. На одной и той же странице хроники Мастуре дважды упоминает о «разладе в делах» ее деда и отца, но, более подробно останавливаясь на этих событиях двумя страницами ниже, среди потерпевших называет «отца сочинительницы (хроники) Абу-л-Хасан-бека и еще братьев отца и племянников»[8]. Дед Мастуре Мухаммад-ага при этом не упоминается. Не указан он и в числе родственников сочинительницы, которые были освобождены и снова снискали княжескую милость. Такое умолчание нельзя считать случайностью и объяснять одной забывчивостью автора. Можно предполагать, что Мухаммад-ага, подобно своим сыновьям и внукам, после ареста, закованный в кандалы и подвергнутый всевозможным мучениям и пыткам, не вынес перенесенного унижения и скончался в тюрьме. И Мастуре, по всей вероятности, вначале, имевшая намерение упомянуть о дальнейшей судьбе своего деда, предпочла умолчать. Решающую роль при этом могло сыграть ее положение вдовы Хусрав-хана в то время, когда писались эти строки, нежелание чернить память о покойном муже.

Абу-л-Хасан-бек, отец Мастуре, заметно отличался наклонностями и характером от своего воинственного родителя. По-видимому, интеллектуальные занятия его интересовали гораздо более, нежели дела ратные. В особенности охотно, по словам Мастуре, он занимался воспитанием детей и самое большое внимание уделил обучению и воспитанию своего первенца—Мах Шараф, которая была, без сомнения, предметом его гордости и самой горячей любви. «После того, как из материнского чрева,—рассказывает Мастуре,—милостью всевышнего бога... я утвердилась под опекой отцовского воспитания, ...с помощью той звезды апогея просвещения и светила небосвода разумения, что питал естественную любовь и настоящую страсть к воспитанию детей—... в особенности (это касается) меня, (поскольку я была) первой розой в том цветнике и первенцем-побегом той лужайки—рука моя познакомилась с пером, а глаза прозрели (для прочтения) написанного»[9].

Абу-л-Хасан-бек выполнял обязанности наставника при сыне Аманаллах-хана Хусайн-Кули-хане, который приходился ему по сестре родным племянником. Иногда Абу-л-Хасан-бек оставался в столице княжества заместителем (наибом) хана, например, в 1234/1818—19 г., когда старший княжеский отпрыск взбунтовался и осадил Сенендедж. Арест Абу-л-Хасан-бека, его отца, братьев и племянников по приказу Хусрав-хана, о чем упоминалось выше, имел место, по-видимому, в 1241/1825—26 г., поскольку это событие автор хроники связывает со смещением брата правящего

князя—Хусайн-Кули-хана с поста правителя Исфандабада, что имело место через год после прихода Хусрав-хана к власти[10]. С Хусайн-Кули-ханом, рассчитывая на его недовольство Хусрав-ханом, попыталась сговориться группа арделанской знати, примкнувшая во время русско-иранской войны к русскому войску. Враги Хусайн-Кули-хана тотчас доложили об этом князю и, поскольку семье Кадири «приписали (владение) наличными деньгами и сокрытыми ценностями, а его благородие Хусайн-Кули хан к тому же приходился (моему) отцу племянником, его высочеством валием (Хусрав-ханом) было дано указание втянуть в (ту) историю и (моего) отца, чтобы под тем предлогом все, что у них хранится в тайниках, забрать»[11].

«Дознание» поручили воспитаннику Абу-л-Хасан-бек Хусайн-Кули-хану и в случае благоприятного исхода Хусрав-хан обещал ему управление Исфандабадом. Хусайн-Кули-хан, будучи свидетелем того, как жестоко Хусрав-хан обошелся с другими братьями[12], исправно выполнил поручение. Пригласив к себе под предлогом болезни племянника Абу-л-Хасан-бека, он устроил перед людьми князя, спрятанными за занавесом, целый спектакль. Ничего не подозревавший отец Мастуре за два часа беседы, видимо, что-то сказал о своих тайниках и спрятанных там богатствах. На следующий же день произошел арест, и родственники Мастуре были посажены в тюрьму.

Можно представить, сколько страха и беспокойства перенесла двадцатилетняя девушка за судьбу своих близких. Возможно, ее мольбы, красота[13] и красноречие не оставили равнодушным молодого князя. Отца Мастуре, его братьев и племянников освободили, пожаловали «различными милостями», а Мах Шараф стала женой Хусрав-хана. О судьбе отца после освобождения из-под ареста Мастуре ничего не сообщает. Можно лишь заключить, что к 1262/1845—46 г., когда было закончено написание хроники, Абу-л-Хасан-бека в живых не было, поскольку на страницах книги он неоднократно именуется покойным.

Мастуре стараниями своего родителя получила воспитание несколько иное, нежели большинство женщин ее круга. В знатной курдской среде основное внимание уделялось умению женщины петь национальные песни, танцевать, искусству верховой езды, различным рукоделиям и, лишь в последнюю очередь, письму. Курдские женщины, какое бы высокое положение они не занимали, великолепно ездили верхом, «не боясь при этом перещеголять мужчин»[14]. Абу-л-Хасан-бек, по-видимому, уделил основное внимание интеллектуальному развитию дочери. Успеху содействовали «естественный интерес» и «врожденное желание изучать книги»[15], присущие одаренной девочке. Жадно вслушивалась она в предания, в легенды, посвященные «благим и счастливым деяниям»

предков. Более всего Мастуре заинтересовала поэзия—«диваны (стихов) древних» и записи давних хронистов, история собственного народа и «достоверные сведения о Курдистане». Абу-л-Хасан-бек не ограничивал пытливый ум дочери лишь прочтением книг, они вместе осматривали старинные курдские крепости, могущественные цитадели арделанских князей, разрушенные стараниями турецких и иранских властителей[16].

По мере ознакомления с хрониками и историческими сочинениями у Мастуре крепло желание самой когда-либо взяться за описание исторических судеб Арделанского Курдистана: «Изучая и делая записи, убедилась я, что положение правителей вилайета Курдистана изъяснено и описано. /Но/, хотя /рас/сказано обстоятельно, однако, по той причине, что от того остались /лишь/ краткие /сведения/, /история Курдистана/ оставалась непросверленной жемчужиной»[17]. Внутреннюю потребность, «необходимость завершить подробное изложение /прежних историков/» Мастуре осознала после того, как стала женой Хусрав-хана Бани Ардалана—«украсила стан /своих/ дарований убранством родства с той высокой династией, а гордые плечи и грудь—нарядом соединения с тем прославленным семейством»[18].

Мастуре вышла замуж, по всей вероятности, в конце 1241/1825—26 или в начале 1242/1826—27 гг. Освободив членов семьи Кадири из-под ареста Хусрав-хан взял старшую дочь Абу-л-Хасан-бека в свой гарем, закрепив этой женитьбой примирение Бани Ардаланов с одним из могущественных родов Арделана. Женившись на Мастуре, Хусрав-хан вел себя при этом точно так, как двадцать лет тому назад его отец Аманаллах-хан, который прежде, чем взять в свой гарем дочерей Мухаммад-ага, подверг будущего тестя немилости и крупному штрафу.

Действия Хусрав-хана легко объяснимы элементарным самодурством и деспотизмом, но, по нашему мнению, могла существовать и иная, более тонкая подоплека событий—настораживает роль, отведенная в этой истории Хусрав-ханом своему сводному брату Хусайн-Кули-хану. Воспитанник и племянник Абу-л-Хасан-бека, двоюродный брат Мастуре Хусайн-Кули-хан тоже отличался литературным дарованием и был ее ровесником. Возможно, именно ему прочил в жены свою горячо любимую дочь Абу-л-Хасан-бек, поскольку двоюродные брат и сестра по курдским обычиям считались подходящей брачной парой. Мастуре уделила судьбе Хусайн-Кули-хана достаточно внимания в своей хронике, последние дни своей жизни провела в его доме в Сулеймании и пережила Хусайн-Кули-хана не более, чем на месяц. Быть может, в юности их связывали чувства более нежные, нежели родственные, и именно поэтому расчетливый Хусрав-хан заставил Хусайн-Кули-хана предать своего наставника и дядю, а

вместе с ним и Мастуре. Однако такое предположение носит чисто умозрительный характер и не подтверждается ни одним конкретным свидетельством хроники.

Хусрав-хан наследовал своему отцу Аманаллах-хану в 1240/1824—25 г. в возрасте около двадцати лет. С 1235/1819—20 г. он был женат на каджарской принцессе—дочери Фатх 'Али-шаха Каджара Хусн Джихан-ханум[18]. От Хусн Джихан у Хусрав-хана, согласно «Тарих-и Ардалан», было трое сыновей и трое дочерей. Царевна Хусн Джихан-ханум оставалась старшей женой ардеданского князя, и Мастуре до последней страницы своей книги упоминает о ней с неизменным почтением, сохраняя разделявшую их по положению дистанцию. Однако Мастуре, по-видимому, не была несчастлива в браке, хотя детей у нее не было. Хусрав-хан несомненно выделял дочь Абу-л-Хасан-бека среди своих жен и оказывал ей предпочтение. По ее словам, она была «вознесена до должности везира эндеруна»—«министра» женской половины дома и именно ей принадлежала честь делить ложе с тем «благородным» и она «была удостоена общения с ним днем и ночью»[20]. Однако, хотя Мастуре пользовалась особой любовью Хусрав-хана, он, по-видимому, не оставлял без внимания и других обитательниц гарема—ревнивые нотки часто звучат в стихах поэтессы.

Лирика Мастуре позволяет заглянуть в интимнейший мир ее чувств и переживаний. Стихи ее, как тончайший инструмент, передают все переливы ее настроений. И доминирующая тема поэзии Мастуре—любовь. В качестве образца ее любовной лирики приведем перевод одного из лучших, на наш взгляд, ее стихотворений, которое условно (по рефрену) можно назвать «Сегодня ночью»[21]:

От свечи твоего появления в жилище моего сердца светло сегодня ночью,
Ликуют ангелы от блеска моего пиршества сегодня ночью;
От ланит (твоих), стана и писаного лика охвачена я страстью—
Ты сказал бы, исполнение обетов нарцисса и (стройной, как тополь) лилии
сегодня ночью;
Своим Аврангу (подобным) завитком (волос) ты напомнил гребню розу.
Мир будто наполнился мускусом и ладаном сегодня ночью;
Рассыпанные в честь его прихода монеты положила я на ладонь,
Потому что в жилище (моей) души обитает сегодня то солнце—Он
сегодня ночью;
Хвала богу, благодаря лучам твоего солнцу (подобного) лика
Для меня развалины сердца внушают зависть тихому переулку сегодня ночью:
Когда при его прибытии разбрасывали деньги, положила я монетку
на ладонь (на счастье)
Потому что для того солнца жилищем служит обитель души моей
сегодня ночью;

Не требуй от меня теперь толкости изъяснения,
От радости соединения с Ним—любимым перо моей натуры хромает
сегодня ночью:
Удивительнее (всего), что возлюбленный у тебя, Мастуре, в объятиях,
Почему же от крови сердца подол твой вызывает зависть розового сада
сегодня ночью?

Мастуре оставалась любимой женой князя вплоть до его преждевременной кончины 2-го раби' ал-аввала 1250/9 июля 1834 г. Он умер от болезни печени в возрасте около тридцати лет, за что получил прозвище Накам (перс. «не достигший желания», «не насладившийся жизнью»). Мастуре была безутешна в своем горе, которое она излила в многочисленных стихах и элегии на смерть Хусрав-хана.

Новому арделанскому князю Риза-Кули-хану, старшему сыну Хусрав-хана и каджарской царевны, было всего одиннадцать лет, и фактически бразды правления безраздельно забрала в свои руки Хусн Джихан—двадцать первая дочь Фатх 'Али-шаха от его сорок третьей жены. В Арделане она получила известность под именем Валийе-ханум («Госпожи правительницы») или Валийе. Около семи лет оставалась она повелительницей Сенендеджского Курдистана, пока сын не подрос. Умер венценосный родитель правительницы, и в 1257/1841 г. молодой князь добился от «обители царствования» своего назначения «правителем и полновластным владетелем» Арделана[22].

Отстраненная от власти Валийе всячески старалась очернить сына в глазах «столпов державы», прибегая к интригам, подкупу и клевете, пока в 1263/1847 г. стараниями матери тот не оказался в тюрьме. Правителем Арделана назначили грузина Хусрав-хана, прославившегося жестокостью еще в бытность губернатором Гиляна и Исфагана[23].

Такова канва основных событий 1834—1847 гг. Как в это время складывалась судьба Мастуре? Хроника на этот счет не содержит ни малейшего намека или указания. Мастуре ни словом не обмолвилась о своей жизни вплоть до упоминания об отъезде в Бабан. О Валийе она отзывается с неизменным уважением, отдавая должное ее уму, проницательности и искушенности в делах. Единственный раз Мастуре позволяет себе назвать действия Валийе интригами, т. е. так, как они того заслуживали в действительности. О Риза-Кули-хане тоже рассказано с большим тактом, даже с попытками оправдать молодого князя, нередко терявшего над собой управление. Лишь в одном месте Мастуре, по-видимому, не в силах удержаться, рассказывая, как обманутый Хусрав-ханом Гурджи Риза-Кули-хан оказывается в Тегеране под

арестом, она восклицает: «Во-истину, и не стыдно льву за (свой высокий) род!»[24].

Однако при более внимательном прочтении этих страниц хроники можно почувствовать незаметную на первый взгляд сдержанность автора, отсутствие обычных в таких случаях благопожеланий в адрес Валийе и Риза-Кули-хана. В хронике отсутствует перечисление их «достоинств и добродетелей», трафаретный, но обязательный список которых сопровождает описание правления почти всех арделанских властителей прошлого. Чувствуется, что Мастуре не симпатизирует ни Риза-Кули-хану, ни его родительнице, ни их ожесточенной грызне из-за власти.

Положение Мастуре в этот период времени в какой-то степени помогает представить одно ее стихотворение, написанное явно после смерти мужа и до отъезда в Бабан:

Я женщина, что избрана главой в царстве целомудрия,
Из племени затворниц в (наш) век нет мне равной;
Под чадрой у нас голова, достойная короны,
Однако что (от того за) польза, если коловратная [судьба] так меня
принизила;
...(Ваша покорная) служанка лишена всего (и стоит) у порога вилайета[25].

В стихотворении не обычные, характерные для персоязычной поэзии и историографии жалобы и сетования на не знающий сострадания рок, хотя «коловратная судьба» упоминается. Мастуре унижена и лишена всего конкретными людьми, которые поставили ее «у порога вилайета». И поступили так с нею не кто иные, как Валийе и пасынок Мастуре Риза-Кули-хан.

Мастуре, по-видимому, оставалась жить при княжеском дворе. Во всяком случае, когда по приказу шаха Хусрав-хан Гурджи схватил Риза-Кули-хана и отослал в Тегеран, а княжеские обозы и домочадцы «знатными людьми Арделанского вилайета» были отправлены в Мариван, Мастуре тоже находилась среди тех беженцев, насчитывавших тысячу человек[26]. Беглецы держали путь через Авроман в Сулейманию, столицу Бабанского княжества, которое переживало последние годы своего существования. Именно там, у своих извечных соперников Бабанов, рассчитывали члены княжеской семьи найти надежное укрытие и пристанище. «Шли, отчаявшись в жизни» и таким трудным путем, «что пролетит там орел небесный, (и) у него бы осыпались перья, а пройди там быстрый месяц (с) небосвода, и тот бы упал в самую преисподнюю»[27].

Беженцев расселили по деревням Шахризура, Мастуре же нашла пристанище в доме своего двоюродного брата Хусайн-Кули-хана, который выехал в Сулейманию задолго до этих собы-

тий и «проживал там при полном почете»[28]. Наконец, казалось бы, Мастуре после приниженности и обездоленности тяжкого существования бездетной вдовы при княжеском дворе обрела душевную теплоту, участие и понимание близкого ей человека, после трудных скитаний—желанный покой и возможность продолжить написание своей хроники. Но благополучие оказалось недолгим—вскоре после непродолжительной болезни скончался друг и покровитель Мастуре Хусайн-Кули-хан. Через несколько дней слегла и Мастуре. Недомогание затянулось, и в мухарраме 1264/декабре 1847 г./ на сорок четвертом лунном году жизни, или в возрасте сорока двух солнечных лет Мастуре скончалась. Похоронена Мах Шараф-ханум на кладбище Гирди Сайван[29], где покоится прах большинства известных курдских поэтов XIX столетия.

Рукописи трудов Мастуре не были собраны ни при ее жизни, ни после ее кончины. К тому времени, когда Йахйа Ма'рифат, изучая творчество курдских поэтов-классиков, познакомился с несколькими стихами Мастуре, ее имя, по его словам, было мало кому известно в Курдистане. Йахйя Ма'рифат был поражен изысканностью и красотой стихов, и это побудило его заняться поисками биографических данных об авторе и сбором произведений. Йахйе Ма'рифату принадлежит честь быть первооткрывателем поэтического наследия Мастуре. «Насколько (это) было в моих силах, я возродил имя этой курдской поэтессы и присоединил к (другим) прославленным (именам)»,—пишет курдский ученый. Личность Мастуре, ее произведения вызвали изумленное восхищение современников Йахйи Ма'рифата. «Около ста лет назад...,—писал автор послесловия к изданию Дивана Абу-л-Бака Мутамади Курдистани;—когда грамотность женщин воспринималась за большой грех, появление чуткой, выдающейся женщины—такой, как Мастуре—переполненной чувством прекрасного, с талантом и светлым умом, следует считать чудом»[30].

Мах Шараф-ханум и сама сознавала собственную исключительность. В газели, перевод отрывка из которой приведен нами выше, поэтесса называет себя гордостью своего времени. «Из племени затворниц,—пишет Мастуре,—в (наш) век нет мне равных». Мах Шараф-ханум и в хронике чужд самоуничижительный тон, характерный для персидских историографов. Этой женщине присуще врожденное чувство собственного достоинства, которое не смогли растоптать все пережитые ею горести и невзгоды.

Имя Мах Шараф-ханум Курдистани по праву занимает достойное место среди имен прославленных поэтов и хронистов, украшающих историю курдского народа. И огромная заслуга в том, что ее творчество не стало «жертвой бренности» и «не было предано забвению», принадлежит курдским ученым и просветителям

Йаҳйе Ма'рифату, Абу-л-Бака Му'тамади Курдистани и Насиру Азадпуру.

Ե. Ի. ՎԱՍԻԼԵՎԱ

XIX Դ. ԱՌԱՋԻՆ ԿԵՍԻ ՔՈՒՐԴ ԲԱՆԱՍՏԵՂԾՈՒՀԻ ԵՎ ՊԱՏՄԱԲԱՆ ՄԱՀ ՇԱՐԱՖ ԽԱՆՈՒՄ ՔՈՒՐԴԻՍՏԱՆԻ ԿՅԱՆՔԻ ԵՎ ՍՏԵՂԾԱԳՈՐԾՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ

Ամփոփում

XIX դարում, քրդական էթնոսի կոնսոլիդացման հիմնական կենտրոններից մեկում՝ Արդալանում, դիավում է պոեզիայի և պատմագրության աննախադեպ ծաղկում։ Այդ ժամանակաշրջանի քուրդ բանաստեղծների և պատմարանների մեջ հատկապես ուշադրություն է գրավում Մահ Շարաֆ Խանում Քուրդիստանին, որը հայտնի է Մասթուրե բանաստեղծական ծածկանվամբ։

Հոդվածում հանգամանորեն քննարկվում են Մասթուրեի՝ XIX դարի ամրողջ Մերձավոր Արևելքի մեկ կին բանաստեղծի ու պատմարանի կյանքի և սաեղծագործության հարցերը։

ПРИМЕЧАНИЯ

1. حادیقهٔ ناصریه. История Курдистана (т. е. владений Арделан) Мирзы Али Акбар хана „Векайе-негара", рукопись ЛО ИВ АН СССР (1335 1917 г. из собрания В. Ф. Минорского), л. 299.
2. „Тарих-и Ардалан" (تاریخ اردلان اخر مستوره" شاعره و ج تاریخ نویس نامدار کردستان، چاپخانهٔ بهرامی [б. г.]
3. Там же, с.
4. *Malcolm J.*, Histoire de la Perse, t. III, P., 1821, p. 302; *Kinneir J. M.*, A geographical memoir of the Persian empire. L., 1813, p. 143,
5. «Тарих-и Ардалан», с. 140.
6. Там же, с. 154.
7. Там же, с. 176.
8. Там же, с. 178.
9. Там же, с. 2.
10. Там же, с. 176.
11. Там же, с. 178.
12. Там же, с. ب.

13 Риза-Кули-хан «Хидайат». Маджма' ал-фусаха, т. II, Тегеран. 1295/1878, с. 456.
14. *Никитин В.* Курды, М., 1964, с. 168, 170.
15. «Тарих-и Ардалан», с. 2.
16. Мастуре упоминает, например, об осмотре крепости Паланган. См. «Тарих-и Ардалан», с.
17 Там же. с. 2—3.
18. Там же, с. 3.
19. Там же, с.
20. Там же, с. 180.
21. «Диван-и Мах Шараф-ханум Курдистани» (ديوان ماه شرف خانم كردستاني) ج. с. بتصحيحه به مسكو، تهران [б. г.]
22. «Тарих-и Ардалан», с. 187.
23. تاريخ رجال ايران ۱۲-۳-۴، تاليف سيدي باقداد، تهران ۱۹۶۳ т. 1, с. 479—480.
24. «Тарих-и Ардалан», с. 209.
25. «Диван-и Мах Шараф-ханум Курдистани», с. 55.
26. «Тарих-и Ардалан», с. 209.
27. Там же.
28. Там же, с. 210.
29. Диван-и Нали (ديوان نالى و فهرهنگى نالى... تهيه‌كننده دكتر محمد ماروف خزنه‌دار-بغداد-۱۹۷۷) с. 361
30. «Диван-и Мах Шараф-ханум Курдистани», с. 105.

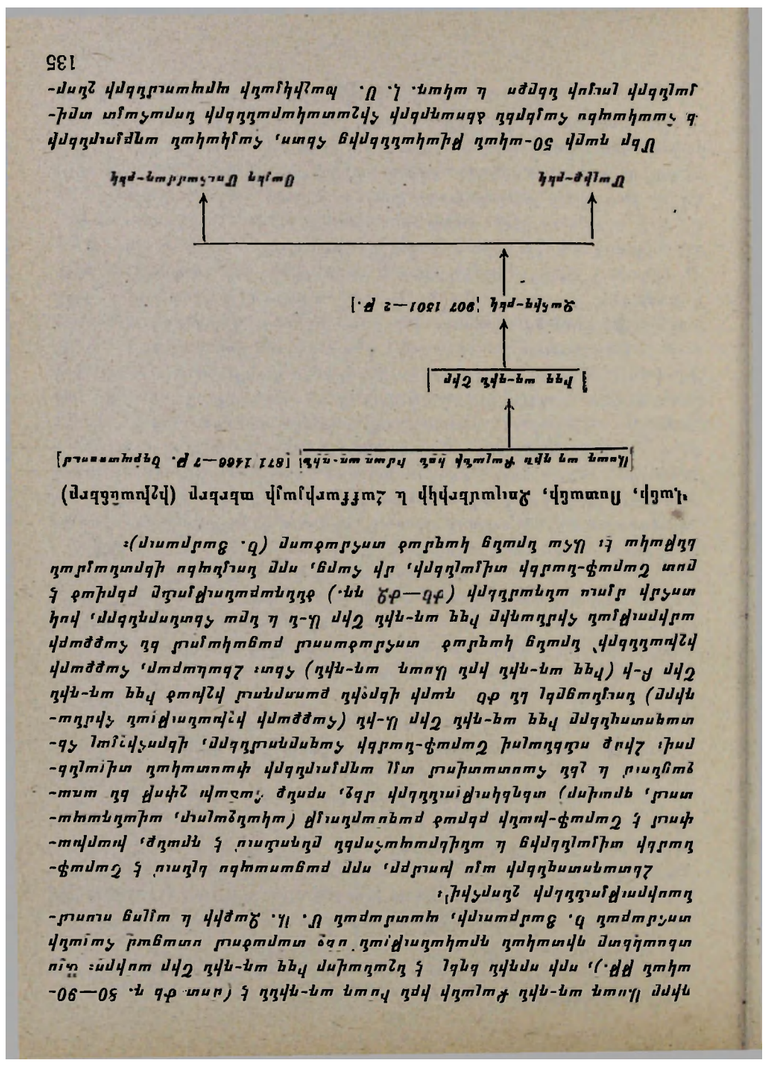
ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԲԱՌԱԿԱՆԻ ԱՌՋԻՆ ՀԱՏՈՐԱԿԸ
(ԺՈՂ. ԿԴ)

Ֆրանսիոյ ցնծմամբ Հռոմէական Հայաստանի և զրպարտիչ իշխանութեանց վրայ տարած յաղթութեան լուրը հասաւ մինչև Ատրպատական, տարածուեցաւ ամէն կողմ Պարսկաստանի մէջ, ուրախութեան մեծ տօներ կատարուեցան ամէն տեղ։ Ֆրանսիոյ դեսպանը Պարսկաստանի արքունիքին մէջ մեծ պատիւ կը վայելէր, ինչպէս որ ամէն եւրոպական պետութեանց դեսպանները։ Ան իր կողմանէ ալ ամէն ջանք կ'ընէր, որ Պարսկաստանի արքունիքը Ռուսիոյ դէմ գործէ։ Ֆրանսիոյ դեսպանը Պարսկաստանի մէջ ունէր մեծ ազդեցութիւն, որովհետև Պարսկաստանի արքունիքը Ռուսիոյ դէմ պատերազմելու համար Ֆրանսիոյ օգնութեան կը սպասէր։ Ֆրանսիոյ դեսպանը Պարսկաստանի մէջ ունէր մեծ ազդեցութիւն, որովհետև Պարսկաստանի արքունիքը Ռուսիոյ դէմ պատերազմելու համար Ֆրանսիոյ օգնութեան կը սպասէր։

Այդ դարուն Ֆրանսիոյ դեսպանը Պարսկաստանի մէջ էր Ժան Պիշոն։ Ան Պարսկաստանի մէջ ունէր մեծ ազդեցութիւն, որովհետև Պարսկաստանի արքունիքը Ռուսիոյ դէմ պատերազմելու համար Ֆրանսիոյ օգնութեան կը սպասէր։ Ֆրանսիոյ դեսպանը Պարսկաստանի մէջ ունէր մեծ ազդեցութիւն, որովհետև Պարսկաստանի արքունիքը Ռուսիոյ դէմ պատերազմելու համար Ֆրանսիոյ օգնութեան կը սպասէր։

Ինչպես վերևը յիշեցինք, Ֆրանսիոյ դեսպանը Պարսկաստանի մէջ էր Ժան Պիշոն։ Ան Պարսկաստանի մէջ ունէր մեծ ազդեցութիւն, որովհետև Պարսկաստանի արքունիքը Ռուսիոյ դէմ պատերազմելու համար Ֆրանսիոյ օգնութեան կը սպասէր։ Ֆրանսիոյ դեսպանը Պարսկաստանի մէջ ունէր մեծ ազդեցութիւն, որովհետև Պարսկաստանի արքունիքը Ռուսիոյ դէմ պատերազմելու համար Ֆրանսիոյ օգնութեան կը սպասէր։

* Ֆրանսիոյ դեսպանները այդ ժամանակները Պարսկաստան էին գալիս որպես մեծարոյն (պատուոյ), բայց գեղարուեստական նպատակներով։ "Наклапі", Вl, N. E., tome 3, Leiden-Paris, 1971, p. 85, (անգլ. թարգմ.)։ Ծանր հոգսերով էջմիածնի մենաստանի միաբանները (Ս. Ալեքսանդրոսյան) ամենայն ուշադրութեամբ հետևում էին Պարսկաստանի դատարկապարապ անցքերուն։



Մեր ոսկի 50-ամյա գիտական, հայկական աշխարհների ճանաչության ձեռնարկների հորատների նորահայտ աղբյուրների ու ակունքների մասին լ. Ս. Թալիկյանի պատմական ակնարկներ և ակունքներ

Թալքոտ սահմանից արտքերն ցորյց տալու սահմանագրեր տարի II սմսկն 728 (1328 ֆ. Տունկարկն) Խալքի գրկնըլ սահնոտ իրն ֆուրտաշ[5], Հաչկատաւմ այս ժամա-ամբ ֆիմրտաշ[5] իրն ֆուրտաշ[5], Հաչկատաւմ այս ժամա-նակահատածկն են վկատքերտ ֆուրա Ընծոսկեցու խոսգքերը. «Ֆուր-որ իրն հոսոսատաց պատասխալ երկիրն»[6]։

1351 ի. Սիմիխիայում ոմիսի ամեսատուն Հիշատակատուն Հիշատակատուն Հիշատակ

1. Հրամայեց կառուցել այս օրհնյալ դամբարանը (կուբբան) Մալիք Իզզ ադ-դինը,

2. Հանգուցյալ Հալիմա Խաթունի նախադծմամբ (համար) յոթ հարյուր երեսուն վեց թվականի մուհառռամ ամսին (21.VIII—20.IX. 1335)[15]։

Թեև դամբարանի այս վիմադիրը չի բովանդակում մալիք Իզզ ադ-դինի տոհմական պատկանելության մասին վկայող որևէ արտահայտություն, չի տալիս նրա հայրանունը և ծագումը, սակայն հիմք կան ենթադրելու, որ նա ծագում է քրդական հաքքարի առհմից[16]։ Այս իշխանի ավելի վաղ գործունեության մասին տեղեկություններ չունենք, սակայն հայկական աղբյուրներում 1384 թվականից սկսած որպես Վանի և Ոստանի աեր հիշատակվում է «Սղդին-Շեր» անունով մի իշխանավոր, որը կարևոր դեր է խաղացել Հարավային Հայաստանի մի շարք գավառների քաղաքական կյանքում։ Այս քուրդ իշխանը այնուհետև հիշատակվում է Թովմա Մեծոփեցու մոտ՝ Լանկթամուրի կողմից Վանի բերդի գրավման կապակցությամբ 1387 թ.։

Հայկական աղբյուրների վկայությունների և արաբերեն վիմադրի միջև դրեթե 50 տարվա տարբերություն է առաջանում։ Մեղ թվում է, որ արաբերեն վիմադիրը հանդիսանում է հայկական աղբյուրներից Սղդին-Շեր անունով հայտնի իշխանի մասին պահպանված հնագույն վկայությունը։ Դամբարանի արաբական վիմադիրը փաստորեն ցույց է տալիս, որ Մալիք Իզզ ադ-դինը Ոստանում հաստատվել էր 736/1335 թ.։ Թեև հետագա ժամանակահատվածում (1335—1384 թթ.) կոնկրետ տեղեկություններ չեն հասել Մալիք Իզզ ադ-դինի մասին, սակայն ավելի ուշ՝ սկսած 1384 թ. հայկական աղբյուրներում հիշատակվում է Սղդին-Շեր (Իզզ ադ-դին Շիր) իշխանը։ Նրա մասին, Լանկթամուրի կողմից Վանի բերդի գրավման կապակցությամբ, Թովմա Մեծոփեցին հաղորդում է. «Եւ անահ չուեալ (Թամուրը—Ա. Խ.) գնաց ի գաւառն Տոսպայ ի վերայ ամրոցին Վանայ. Եւ առ ժամայն ամիրայն Սղդին յաղգէն Սենեքերիմանց ոչ եկն առ նա, այլ ապստամբեալ ի նմանէ մնաց ի յամրոցին հանդերձ ամենայն ղօրօքն եւ բազմութեամբ քրիստոնէից։ Եւ յետոյ իջեալ ի յամրոցէն՝ գնաց առ նա. Եւ նորա կալեալ կապեաց զնա. Եւ եկեալ ի վերայ ամրոցին՝ քառասուն օր ի նեղութեան արկին եւ ղբազումս սպանին ի զօրաց անօրէն Ջաղաթայիին։ Եւ նոցա նեղեալ ի հացէ եւ ի ջրոյ՝ ոչ կարացին կալ ի խսարին, եւ եաւն գերդն ի ձեռս նոցա»[17]։

Թովմա Մեծոփեցու վկայությունը ուշագրավ նորություն է նաև նրանով, որ այնտեղ հիշատակված է՝ «Սղդին յաղգէն Սենեքերիմանց»։

Այս հիշատակությունը լ. Խալիկյանին և Հ. Մանանդյանին հիմք է տրվել ենթադրելու, որ Եղդին-Շեր ամիրը սայրական ազգով սերում է Արծրունյաց հայ թագավորական տնից[18]։

Եթե հիմք ընդունենք Թ. Մեծոփեցու վկայությունը, «Եզդին յազգէն Սենեքերիմեանց», ապա կարելի է ասել, որ Ոստանի գամբարանի արաբերեն վիմագրում հիշատակվող Հալիմա Խաթունը հենց Իզզ ադ-դին Շերի ոչ թե կինն է, այլ հայուհի մայրը, որի պատվին էլ կառուցված է բարձրարվեստ կոթողը։ Ըստ գամբարանի վիմագրի, Հալիմա Խաթունը 1335 թվականին արդեն մահացել էր։

Հայկական աղբյուրներից հայտնի Իզզ ադ-դին Շերի կինը հիշատակվում է մի շարք վկայությունների մեջ։ Սկսած 1389 թ. ըստ այդ վկայաբանությունների Իզզ ադ-դին Շերի կինը եղել է Փաշա Խաթուն անունով մի թուրքմենուհի[19], Այդ փաստը ճշտվում է Խլաթում մինչև օրս պահպանված Փաշա-Խաթունի արաբերեն տապանագրի տվյալներով։ Այնտեղ մենք կարդում ենք. «Տեր Աստված, օրհնիր քո իղձահարությամբ և կարեկցությամբ այս շիրիմում հանգիստ գտնող... Փաշա Խաթունին՝ դուստրը Մեծ ամիր և հանդուցյալ ամիր Շեյխ Շարաֆի՝ որդի մեծ ամիր Ամինի... որդի Թեդինի որդի ամիր Իզզ ադ-դին ալ-Ռոժակի (ալ-Ռոշակի, Ռոշկի). մահացել է յոթ հարյուր և [իննսուն]ութ թվականի ոաջար ամսին (ապրիլ 1396)[20]։ Այս արձանագրությունը ցույց է տալիս, որ Փաշա Խաթունը ոչ թե թուրքմենուհի է, այլ քրդական Ռոժակ ցեղից, և մահացել է 1396 թ.։ Բերված թվականը ժամանակագրական տեսակետից նաև համապատասխանում է հայերեն վկայաբանություններ տվյալներին։ Թեև արաբերեն արձանագրության մեջ չի ասվում. որ Փաշա Խաթունը Իզզ ադ-դինի կինն է, բայց նրա ահմիկ ծագումն ու մահվան տեղը և թվականը հիմք են տալիս ենթադրելու, որ արաբերեն վիմագրի՝ Շեյխ Շարաֆի դուստր Փաշա Խաթունը պետք է լինի հենց նշանավոր Իզզ ադ-դին ամիրի կինը, որը հայկական աղբյուրներից հայտնի է Փաշա Խաթուն անունով։

Վանի (և Ոստանի) տեր Իզզ ադ-դինի իշխանության ժամանակագրությունը պարզելու համար դիմենք հայկական աղբյուրներին։

Եզդին (Իզզ ադ-դին) ամիրը, ինչպես ասվեց, հիշատակվում է արդեն Վանի տեր 1387 թ. Լանկթամուրի առաջին արշավանքի ժամանակ։ Նրա հետագա գործունեության մասին է վկայում Սիմէոն վարդապետի հիշատակարանը. «Պնակ թուին (1392) էաո Ամիր-էզդին զՈստան քաղաք յեղբօրէն իւրմէ, Նաւասարդի ամիս, ի յաւտնութեան պահոց երեքշարթի, և շատ պակասութիւն էած քրիստոնէից»[21]։ Այս վկայությու-

նից երևում է, որ Ոստան գտնվելը 1392 թվականից առաջ պատկել է Բէզ ստ-դինի ծնողքը, որի անունը Չայ հիշատակվելով մի ստ-դինի մասին հիշատակարանում ևս մի անգամ։ Բարեբախտաբար մեզ է պահվել նաև մի մարգարիտ պիտակ, որի մեջ նշված է Ոստանի նախիճի տերը Ոհան-Ներսես Ջալալյանը՝ ստ-դինի ծնողքը։ Պիտակը ցույց է տալիս, որ Ոհան-Ներսեսը ապրել է 1338 թ. վաղ-ուց ի վեր, իսկ 1392 թվականին նա արդեն մահացած է եղել։ Ոհան-Ներսեսի մասին հիշատակություն կա նաև 1388 թ. Ոստանի նորգրած մեկ այլ արձանագրության մեջ։ Ըստ որի՝ Ոհան-Ներսեսի որդի Ներսես Ջալալյանը 1388 թ. Ոստանի Ս. Աստվածածին եկեղեցուն նվիրել է «...ի Քուսիկանս Ջուղայ գյուղն (1388), ես նրանցս, որ չի յաղագանս որդի Մկիթչ-Ներսէս, ընտանի քաղաքի, ետու վերստին նորոգել Ոստանս հիշատակ ինձ և ծնողաց իմոց, տալն իմոյ ժողովրդիւք, և մատն իմոյ հոգւոյ հանգստեան և այլ ազգաւորացն»[22]։

Ի. Խաչիկյանը նկատել է, որ այստեղ հիշատակված որդի Մկիթչ-Ներսեսը սկզբում է լինել Ոստան գտնված քարե խոստովանահայր իսկ հետագայում նրան հաջողվել է նախորդին տեղ-ից՝ նրա վկայությամբ փաստորեն լրացնում է նախորդ հիշատակարանի թերությունները, որ ոչ մի կերպ չի կարող վերաբերել Ներսես Ջալալյանի որդուն, որովհետև նա 1392 թվականին արդեն հանգուցյալ էր։ Ուշագրավ է նաև այն հանգամանքը, որ Ներսես Ջալալյանի որդին հիշատակարանում հանդես է գալիս առանց հոր անվան, ինչը, ըստ երևույթին, վկայում է այն մասին, որ հայրը մահացել է ավելի վաղ, քան որդին։ Ներսես Ջալալյանի մասին հիշատակություն կա նաև 1388 թ. նկել է հենց Ոստան գտնվող տիրապետական մի բոլ է նա հաստատել տան ըստ իրեարյին կապակից էր Ջաղա հայց տրեից պահել պատկան մասնի յարաբերությունների մասին ձգտում էր պահպանել իր պետա-

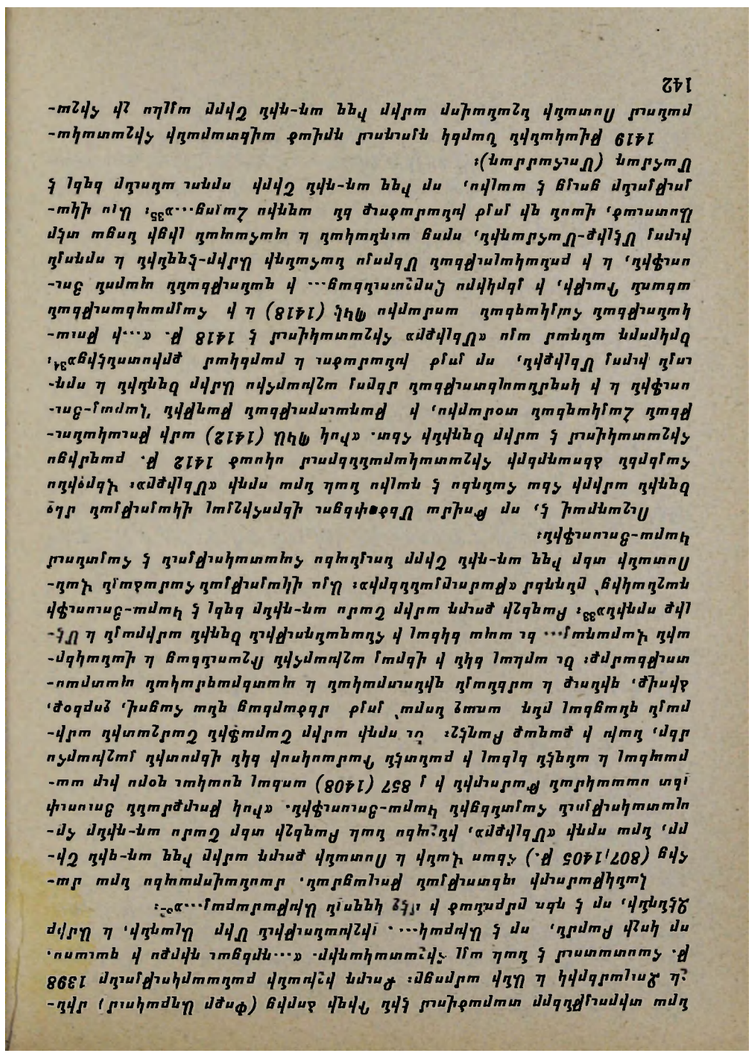
Թյուր ստհմանումը և ոչնչել զուտ իշխանի տիտուլքերը, որոնք Կա-
նա ըննը արեցը և հատել ընհից դահճի դանը և, փաստորեն, խան-
տատրակ էին նրա նկատմամբ իրագործվող: Դատ-իսլամ-
լու պետության պրոպագանդան պահանջում էր առաջին հերթին վերջ տալ
Վարդ և Ոստանի զրոպատերազմներին:

Ինչ ատ-դին Շիր (Ա-ն) իր իշխանության սկզբնական շրջանում հա-
ատատկվել էր Լանկթամուրին (1370—1405)[26] և որևէ նրա դաշնակից
շուրջ չէին գտնվում տեսնելով հետ շարունակում էր հանձն ալ դատ-
ճառաբեր դրել: Այդ դասին արձագանգ տրվելիությունն է հաղորդակ
Թոխտա ընհգանգին. «Ես ի նրդ ատրս (1395) ինչ սկսի Ոստանդ
նմիր-Ծրդին անուն ձայնաթուղթ ի վերա ծուռների և պատրաստեցան
սահալ ատրս, եւ շարժեցան հաշտցնել հանձայնությունը, որ զբոսա-
նքի իշխանը ախտիվ օգնություն է ցույց տվել Լանկթամուրի ղա-
բերի' Կատ-ծուռի դեմ, բայց ոչ ոքի չէր հրամայել: Այլ պատրվակի հա-
նձայն, ցույց տալ ոսկե դահլիճ հանդիսություն հանդիսավոր ըն-
ատ-դին Ղազնավի իշխանը վերադարձավ[28]:

Կատ-ծուռը սկսեց պատրաստել բոլոր նրդ իշխանը և Ոստա-
նի համար ըն ատ-դին իշխանը տեղ[29]:

Ընհգափեղին այնուհետև շարունակում է. «Ես ի վեր օրն Շաղաթայ
Պատն վր ի բերդն Բասեղու ընդ 400 մարդով ընդ նրա ղօդնության
ատրվելին, եւ եհատ գնացին...»[30]: Այս հատվածից բե-
րում է, որ Լատթալիսի զորքն օգնելու է ցույց տալ հենց Իզդ
ատ-դին Շիր ատրվին, Լեսլած Ընհգափեղին չի հիշատակում ատու-
նը, սակայն շարունակելից և դեպքերի հետագա ընթացքից պիտա-
է, որ խոսքը այստեղ «Ղրդի Շեր» ատրվին օգնության ցույց տալու
մասին է:

Պատմագրական տվյալներից Իզդ ատ-դին Իշխանի և Կա-
տ-ծուռի վերջ շարունակվող նետ-ձգան ընթացքում էր նաև
Շուրթերի հետ Կատ-ծուռը պահում էր իր կողմը, ոչ միայն
Ֆուլաղ Ընհգափեղին. «Ես ի նդն ատրս (1395) ինչ սկսի Ոստանդ
նմիր-Ծրդին անուն Շաղաթայ ի վերա Ծուռների և պատրաստեցան
սահալ ատրս, եւ շարժեցան հաշտցնել հանձայնությունը, որ
ատ-դին Իշխանը և Կատ-ծուռը պետք էին հանդես գային
Ֆուլաղ Ընհգափեղին. «Ես ի նդն ատրս (1395) ինչ սկսի Ոստանդ
նմիր-Ծրդին անուն Շաղաթայ ի վերա Ծուռների և պատրաստեցան
սահալ ատրս, եւ շարժեցան հաշտցնել հանձայնությունը, որ
ատ-դին Իշխանը և Կատ-ծուռը պետք էին հանդես գային



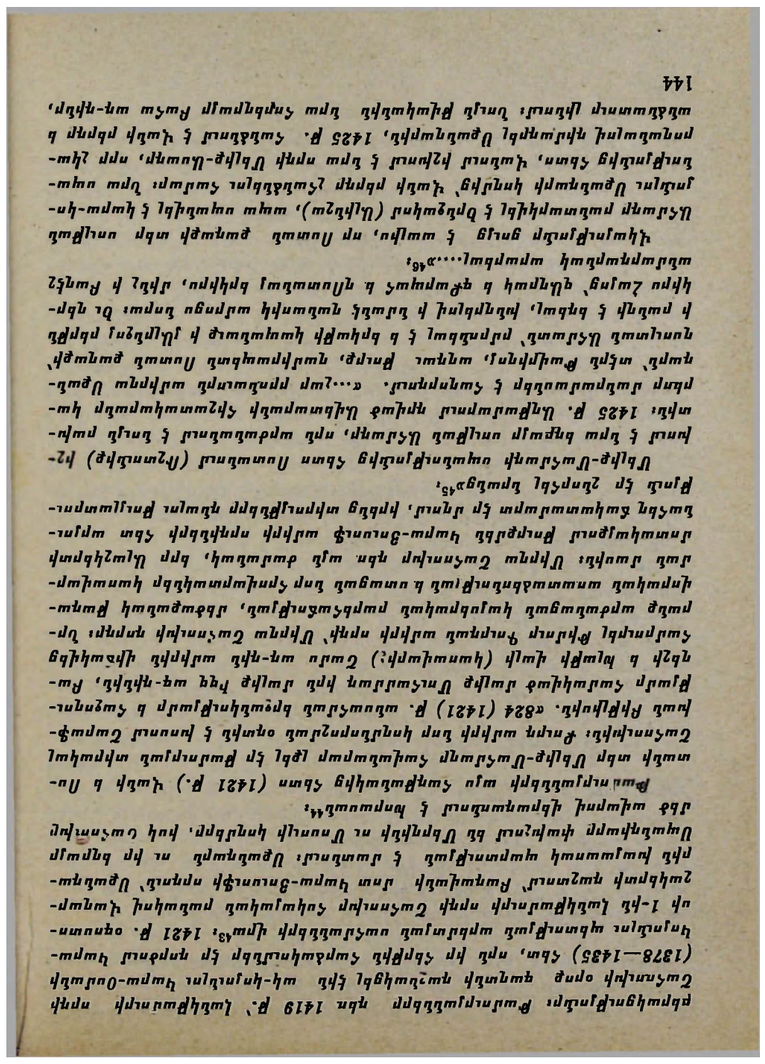
տակվում, նրան արդեն փոխարինել էր որդին՝ Մելիք Մահմադը. «...ի թուականութեանս Հայոց ՊԿԸ (1419) ի հայրապետութեան տեարն Դաւթի, և իշխանութեան Մերոյ նահանդիս՝ Մլիքի՝ որդոյ Ամիր Էզըդին Մլիքինա[36]։

Այս վկայությունը հիմք է ավել Լ. Խաչիկյանին ենթադրելու, որ քուրդ իշխան Իզզ ադ-դին Շիրը իշխել է մինչև 1419 թ.[37]։ Սակայն պետք է ասել, որ նրա որդին՝ Մելիք Մահմադը, սկսած 1412 թվականից հիշատակվում է հոր հետ, հավանաբար վերջինիս ծերության պատճառով իշխանությունը վաղուց անցել էր որդուն, բայց հայ հիշատակագիրները ավանդաբար շարունակում էին հիշատակել ամիր Իզզ ադ-դինին[38]։

Ուշագրավ են նաև «Եզդինա» ամիրի փոխհարաբերությունները հարևան իշխանությունների և հատկապես Բաղեշի քուրդ ամիրայների հետ։ Սամվել Անեցու շարունակողը գրում է. «ի թուին ՊՁԴ (1405) Շնմդդին Բաղէշու տէրն եկն և այրեաց զԱրծկոյ երկիրն, և սպանեաց շատ մարդ՝ և քահանայ բայց առնուլ ոչ կարաց, և խսարեաց զնա աւուրս ԺԳ (13), եւ տէր նորա եդ ամիր Եզդինա[39]։ Այս վկայությունից երեվում է. որ Իզզ ադ-դինի տիրույթների մեջ էր նաև Արծկեն։ Երբ Բաղեշի աեր Շամս ադ-դինը փորձում է գրավել այն, նրա դեմ դուրս է գալիս Իզզ ադ-դինը։ Բաղեշի և Վան-Ոստանի երկու քուրդ ամիրների միջև մղված պայքարը շարունակվել է։ Ս. Անեցու շարունակողի վկայությամբ՝ «ի ՊԿԸ (1419) Ամիր Եզդին բարկացեալ Վասաանայ՝ գնաց ի Բաղէշու երկիրն և այրեաց Կ(60) դեօղ մինչև ի գաւառն Սեղմայ»[40]։

Թե երբ է մահացել Իզզ ադ-դին Շիրը և որքան է իշխել նրա որդի Մելիք-Մահմադը, այդ մասին վկայում է Ս. Անեցու ժամանակագրության շարունակողը՝ «ի թվին ՊՀԲ (1423) մեռաւ Մելիքն Վասաանայ՝ և հայրն նորա ամիր Եզդին և իւր որդիա[41]։

Սամվել Անեցու շարունակողի այս վկայությունը հաստատում է մի հիշատակագիր. «...իսկ ի յ ՊՀԲ (1423) թվին գնաց նոյն Սքանդարն բռում զաւրաւք ի վերայ Ամրելոյ և էառ զնա. և իշխան աշխարհիս Մերոյ գնացեալ առ նա բաղում ընձայիւք ի դործ պատերազմին, և նա դեղ մահու արբուցեալ իշխանին Մերոյ Մէլիք-Մահմադին՝ սպան զնա և անհնարին սուգ և անմխիթար արամութիւն եհաս աշխարհիս Մերոյ»[42]։ «Մելիք-Մահմադի» սպանությունը պետք է բացատրել նրանով, որ հաքքարի իշխանը հավանաբար անհնազանդություն էր ցուցաբերել Կարակոյունլու Սքանդարին։ Այս շրջանում նորից փոխվել էր ուժերի հարա-



Մեկիք-Ումմուի սահմանից հետո Մստաղոյ (Մշտոփ) իշխան իր նոր թագավորությունը սկսում է ներքին ամրապնդումից, որի մասին հետագա տարիներին հաղորդում են նրա դրամները։ 1419 թ. նկարագրված գանձի մեջ հանդիպել են Մստաղոյ 1-ին կնքված դրամներ։ Հետագա տարիներին նա հարվածել է Մստաղոյ 2-րդ դրամները, որոնցից ներկայումս հայտնի են 1421 թ. դրամներ[43]։ Մեկիք-Ումմուի սահմանից հետո Մստաղոյ (Մշտոփ) իշխան իր նոր թագավորության սկզբում ձգտում է ամրապնդել իր դիրքերը Կարա-Ծուռափ արվարձանում, որտեղ տիրում էր Մեկիք-Ումմուի հարազատ եղբայրը՝ Ալի-Ումմուն։ Ալի-Ումմուն, որ Մստաղոյի հետ ունեցած ճակատամարտում էր դուրս եկել հաղթական, հետագայում ձգտում է ընդլայնել իր տիրույթները։ Նրա դրամները հայտնի են 1421 թ. դրամներից[44]։

Ֆաստրյուների այս հարձակումից հետո (1421 թ.) Կաղի ի Ղաստան տեղի Մեկիք-Ումմուն հաճախադեպ է ենթարկվում տիմուրյան հրոսակների հարձակումներին։ Ֆատր արվարձանը հոկտեմբերի 2-ին (Մշտոփ), ապա սահմանելով և Կարա-հոյսյան Աքաղար Գեղամի կողմից՝ Կաղի տերտը շահագործող հարստահարությունները, որոնց մասին հիշատակում է նաև Ալի-Ումմուի ժամանակագիրը։ Նրա տիրապետությունը տարածվում էր Կարա-Ծուռափ արվարձանի վրա, որտեղ նա ունեցել է իր ամրոցը։ Ալի-Ումմուն ձգտում է ընդլայնել իր տիրույթները դեպի հարավ-արևելք՝ Ղարաղոյի ուղղությամբ։ Ալի-Ումմուի հարձակումները ուղղված էին Ղարաղոյի դեմ։ Ղարաղոյի տիրակալ Ալի-Ումմուն ստիպված էր ամրապնդել իր դիրքերը Կարա-Ծուռափ արվարձանում

որը իշխում էր Ոստանում (Ռշտունիք) և Ուրմիայում, սպանվում է Սքանդարի կողմից։ Այդ մասին տեղեկություններ է տալիս Թովմա Մեծոփեցին. «...Եւ յերկրորդ ամին (1424) թուականին եկն ի վերայ Բադիշու եւ Խլաթայ, կոչնաց զասիրայն Շամշատին փեսա իւր... իսկ նորա բարկացեալ՝ հրաման ետ զօրաց իւրոց հատանել զգլուխ նորա։ Եւ ըմբռնեալ զտէրն Ռշտունեաց սուլդան Ահմադ անուն զորդի Ծղդին ամիրային, և փութանակի եկն ի վերա դղեկին Վանա... և ի նոյն ասի ոչ կարաց առնուլ զնա, այլ երթեալ ի Թաւրէզ՝ ի նոյն ամին լուաց, և զորդի Ծղդին ամիրային զսուլդան Ահմատն սպան ի բերդն Երնջակայ։ Դարձեալ ի միւս ամին 874(1425) թուականին եկն զարձեալ ի վերա Վանայ, եւ նըստաւ ի վերա նորա. եւ նեղեալ որդի քրդոյն Մէլիք Ասդ անուն՝ ետ ի նա զբևրդն, եւ ազատեալ՝ ելեալ դնաց կահիւք եւ ընչիւք ի Ջուլամերկ։ Եւ ի նոյն ամին սպանին զհօրեզբայրն նորին Պահաթին անուն առեալ զերկիրն Ռշտունեաց եւ զկղզի Աղթամարայ...»[47]։

Ինչպես տեսնում ենք, Սքանդարը 1424—1425 թվականների ընթացքում կարողանում է դրավել հաքքարի ամիրների հիմնական տիրույթները։ Վանում դիմադրություն ցույց տվող Ահմադի որդի՝ Մելիք-Ասադը ջախջախվում է. հանձնում բերդը և փոխադրվում Ջուլամերկ (Ջուլամերիկ) բերդը։ Սրանից հետո Սքանդարի զորքերը դրավում են նաև Ուրմիան և սպանում Ահմեդի եղբորը՝ Բահա-ադ-դինին։

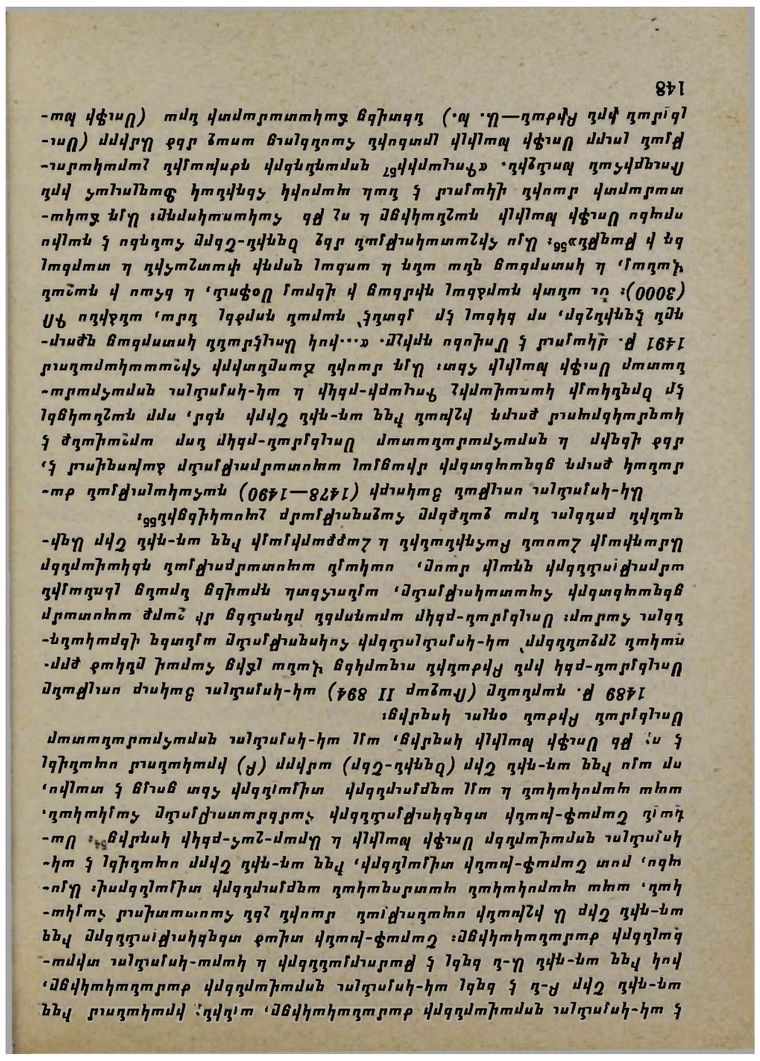
Սքանդարի երկու տարվա մղած մարտերը նպատակ ունեին դրավել հաքքարի ամիրների բոլոր տիրույթները և վերջ տալ կիսանկախ ամիրաների կենտրոնախույս ձգտումներին։ Լ. Խաչիկյանը ճիշտ է նկատել, որ հարավային Հայաստանի մի շարք շրջաններում՝ Բազեշում, Ռշտունիքում, Խիզանում և այլուր հաստատված քրդական կիսանկախ ամիրությունները, տեղական շահերից ելնելով, բախվում էին կենտրոնական իշխանության հետ, վտանգի պահին լքում էին իրենց այուզերենին և հաճախ հանդես էին գալիս թշնամիների բանակում[48]։ Մեր կարծիքով, նշված հանդամանքները դրդապատճառ դարձան Սքանդարի 1424—1425 թթ. արշավանքների, որոնք, փաստորեն, վերջ տվեցին հաքքարի քրդական ամիրության անկախությանը։

Վանի և Ոստանի հաքքարի ամիրների տոհմարանությամբ զբաղվող աղբյուրները որպես իշխանության հիմնադիր հիշատակում են ոմն Ասադ ադ-դին Քալանի իրն Իմադ ադ-դինին, որից իրը սերում են ԺՆ դարի 80—90-ական թթ. նշանավոր Իզզ ադ-դին Շիրը և նրա հետնորդները[49]։

Մ՛Ա Ի, և ե՞ՄՐ Ի ԻՂԽԵԼ ՈՒԶՈ ՈՒՏ-ԱՒՆ ՖՇՈՒԿՈՒ ՀՈՀԵՑՅՈՒԼԸ. Շ ա ր ա կ-
խ ո ս ո ւ թ ի ւ ն Է. «Հ ա զ ա ր ա պ ե տ Ա ս տ ո ւ ա ծ ա շ ն ա ր ե ց ի ր ա ց ն ե ր ի ն
Ն ո ւ յ ն ի ս կ ա ն ա ր ա ր ո ւ թ ե ա մ ե ր ո ւ ս ի ր ա ց ի ն ե ր ի ն ա ս ա ց ի ր
Ա ս տ ո ւ ա ծ ա շ ն ա ր ե ց ի ր ա ց ն ե ր ի ն ա ս ա ց ի ր Ա ս տ ո ւ ա ծ ա շ ն ա ր ե ց
ի ր ա ց ն ե ր ի ն ա ս ա ց ի ր Ա ս տ ո ւ ա ծ ա շ ն ա ր ե ց ի ր ա ց

վան «բա» տառի կևաի տեղափոխությունը վերև հեշտությամբ կարող է առաջ բերել Քալանի (كلاى) անունը։ Այս աղավաղումը ամենայն հավտնականությամբ կատարվել է Շարաֆ-նամեի՝ արաբ թարգմանիչների և հրատարակողների կողմից։ Քուրդ իշխանի անվան Քալանի աղավաղված ձևն էլ մտել է դիտական դրականության մեջ և նրա ամբողջական անունը Յամբաուրի և Մ. Ամին Զաքիի կազմած տոհմածառի ցուցակում բերված է որպես «Ասադ ադ-դին Քալանի իբն Իմադ ադ-դին»[53], որը պետք է սրբագրել որպես Ասադ ադ-դին իբն Գուլաբի իբն Իմադ ադ-դին։ Սակայն դիտական գրականության մեջ տեղ են գտել ժամանակագրական բնույթի անճշտություններ ևս։ Այսպես, հիշյալ Իղդ ադ-դին Շիր ամիրը, որն իշխել է Ասադ ադ-դինից շատ առաջ՝ Ծ-Ր դարում, նույնացվել է ԺԵ դարի 80—90-ական թվականներին իշխած Իղդ ադ-դին Շիր Բ-ի հետ։ Այդ իսկ պատճառով վերոհիշյալ ուսումնասիրողների կազմած տոհմածառի մեջ Իղդ ադ-դին Ա-ն առհասարակ բացակայում է։ Այս բացակայությունը առաջացել է մասամբ հենց ուսումնասիրողների մեղքով, որոնք պարզապես սխալ են տարանջատել Շարաֆ-նամեի տեղեկությունները և մասամբ՝ Շարաֆ-խանի մեղքով, հավանաբար, իր նյութերի բանաքաղության և սխալ տեղադրության հետևանքով։ Այսպես, Ասադ ադ-դին իբն Գուլարի իբն Իմադ ադ-դին խոշագրի տակ սկզբից Շարաֆ-խանը խոսում է Ասադ ադ-դինի՝ Օդիպտոս ընկնելու հանդամանքների մասին, որը մի կողմ թողնելով, այնուհետև պատմում է, թե նրանից առաջ Հաքքարիայում իշխող Իղզ ադ-դին Շիրի վրա հարձակվում են ակ-կոյունլու զորավարներ Մուֆի Խալիլը և Արարշահ-բեկը, սպանում նրան և դրավում նրա տիրույթները։ Նրա սպանությունից հետո Օդիպտոսից այսաեղ է փոխադրվում Ասադ ադ-դին իբն Գուլարի իբն Իմադ ադ-դինը (Ոսկևրաղուկը), որը դրավելով Դիղ ամրոցը և Հաքքարիյա վիլայեթը մաքրելով թշնամիներից, վերականդնում է հաքքարի քրդական իշխանությունը։ Այս հաավածից հետո, այսինքն Ասադ ադ-դինի բնական մահից հետո, իշխում է նրա որդի Իղդ ադ-դին Շիրը (Բ), և այնուհետև թոռը՝ Զահիդ-բեկը։

Վերլուծելով Շարաֆ-խանի տեղեկությունները վերոհիշյալ գլխում, պետք է նշել, որ Շարաֆ-խանը նույնպես չի տարբերել Իղզ ադ-դին Շիր անունով երկու իշխաններին, այդ իսկ պատճառով իր ձեռքի տակ ունեցած նյութերը հաքքարիների պատմության բաժնում ներմուծելու ժամանակ անճշտություն է թույլ տվել, այն է՝ սխալ տեղ են ընկել, որից և առաջացել են ժամանակագրական աղավաղումը և ժամանակավրիպումները։ Այսպես, օրինակ, ըստ Շարաֆ-խանի՝ Իղզ ադ-դին Շիր Ա-ն եղել



Ի՛ր բնակիչների տնտեսական վիճակին հարցերում մեծ ուշադրություն է դարձնում Շամախի-Ղուբայի վիճակագրությունը (1892) ք. աշխատությունը։ Նա տալիս է ուշադրություն ներկայացնում Շամախի-Ղուբայի գավառների գյուղերի, ինչպես նաև գավառների ընդհանուր նկարագրությունը։ Ինչպես և Ղուբայի վիճակագրությունում, այստեղ էլ ամեն գյուղի համար տրվում է նրա տնտեսական ամբողջ

կալացուցչըը և հիմնադիրը պետք է համարել արաբերեն վիմադրի Իզզ ադ-դին իշխանին (1335 թ.)։ Թե որքան է իշխել այս Իզզ ադ-դինը, դժվար է որոշակի ասել։ Համենայն դեպս հայկական ազբյուրներից ԺԴ դարի 80-ական թվականներից հիշատակվող Ողդին-Շերը (Իզզ ադ-դին Շիր) իշխել է մինչև ԺԵ դարի երկրորդ տասնամյակը (1412 թ.)։ Ազբյուրների տեղեկությունները թույլ չեն տալիս ավելի հաստատուն եզրակացություններ անել և արաբական վիմադրի ու հայկական ազբյուրների նույնանուն իշխաններին նույնացնել, քանի որ նրանց մեջ ժամանակի առումով դոյություն ունի մոտ 50 տարվա տարբերություն։

Ելնելով այն փաստից, որ և՛ հայկական աղբյուրներում, և՛ արաբական վիմադրում մալիք (ամիր) Իզզ ադ-դինը հիշատակվում է որպես Ոստան և Վան քաղաքների կառավարիչ, կարելի է ենթադրել, որ խոսքը միևնույն անձնավորության մասին է, թեև նման երկարատև իշխանությունը (1335—1412 թթ.) քիչ հավանական է։ Մյուս կողմից, քանի որ Իզզ ադ-դին Շիրի ամիրապետության վերաբերյալ հիշատակություններ են հանդիպում նրա մահից հետո (ընդհուպ 1445 թ., մինչդեռ նա մահացել է 1423 թ.), ուստի բացառված չէ, որ դեռևս ԺԵ դարի առաջին տասնամյակից սկսած հայ դրիչները ավանդարար շարունակել են հիշատակել նրա ամիրապետությունը (իշխանությունը), թեև նա ասպարեզից արդեն հեռացել էր։

Իզզ ադ-դին Շիր իշխանի և նրա որդիների ու թոռների իշխանության վերջ է դրվում 1424—1425 թթ. կարա-կոյունլու սուլթան Սքանդարի կողմից։

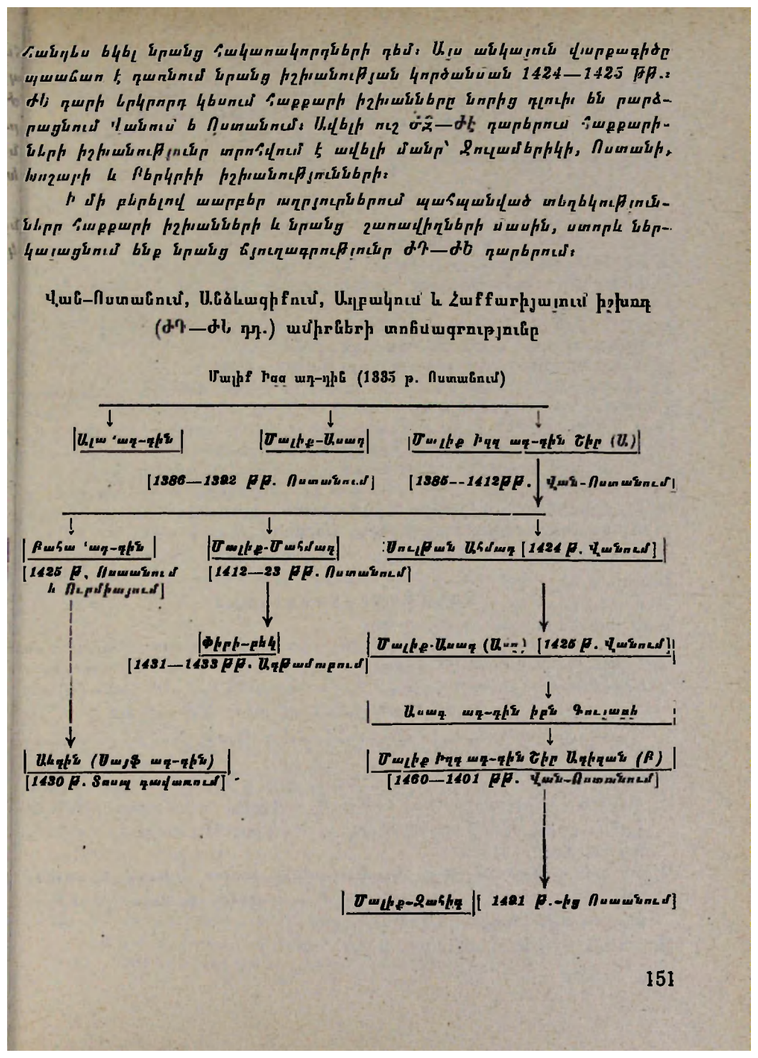
Հայկական աղբյուրներից հայտնի են Իզզ ադ-դին Շիրի (Ա) հետևյալ որդիները՝ Մելիք-Մահմադ, սուլթան Ահմադ, թոռներ՝ Մելիք-Ասադ և Փիրի-բեկ։ Այս Մելիք-Ասադը 1425 թ. Վան-Ոստանից տեղափոխվեց Ջուլամերիկ և հաստատվեց այնտեղ։

Հաքքարի կառավարիչները եղել են հարավային Հայաստանի մի քանի դավառների կիսանկախ իշխանները։ Նրանք դլուխ են բարձրացրել մոնղոլների իլխանական կայսրության քայքայման շրջանում՝ ԺԴ դարի 30-ական թթ.։ Հետագայում, նրանք հպատակվել են սկզբից Ջոբանյաններին, ապա ջալաիրյան և թամուրյան տիրակալներին։ Կարա-կոյունլու պետության ամրապնդման շրջանում որպես թամուրյանների դաշնակից, նրանք բախվել են կարա-կոյունլու սուլթաններ Յուսուֆի և Սքանդարի հետ։ ԺԵ դարի առաջին քառորդում հաքքարի իշխանները մերթ հնազանդվել են թամուրյաններին, մերթ կարա-կոյունլու սուլթաններին և

Հանդես եկել նրանց հակառակորդների դեմ։ Այս անկայուն վիճակը պատճառ է դառնում նրանց իշխանության կործանման 1424—1425 թթ.։ ԺԱ դարի երկրորդ կեսում Հաքքարի իշխանները նորից դուրս են բերքատացնում Վանում և Ոստանում։ Ավելի ուշ ՃՀ—ԺԷ դարերում Հաքքարիների իշխանությունը տարածվում է ավելի մանր՝ Ջուլամերիկի, Ոստանի, Խոշարի և Բերկրիի իշխանությունների։

Ի մի բերելով աղբյուրներում պահպանված տեղեկությունները Հաքքարի իշխանների և նրանց շառավիղների մասին, ստորև ներկայացնում ենք նրանց ճյուղագրությունը ԺԴ—ԺԸ դարերում։

Վան-Ոստանում, Անձևազիքում, Այրքակում և Հաֆֆարիյայում իշխող (ԺԴ—ԺՈ դդ.) ամիրների տոհմագրությունը



А. А. ХАЧАТРЯН

ОБ ОБРАЗОВАНИИ КУРДСКОГО КНЯЖЕСТВА ХАККАРИ В XIV В.

Резюме

До сих пор считалось, что курдское княжество из рода Хаккари, охватывающее районы Вана (Тосп), Востана (Рштуник) и Джуламерика (Хаккарийа), было образовано примерно в 80-х годах XIV в. Однако дошедшая до нас арабская надпись мавзолея «Халима Хатун» в Востане, датированная 736/1335 г. показывает, что курдский эмир из рода Хаккари-Изз ад-дин (Шир) утвердился в районе Востана в 1335 г. Таким образом, следует пересмотреть вопрос образования княжества Хаккари и дату формирования его отодвинуть назад примерно на 50 лет.

Курдские эмиры из рода Хаккари были полунезависимыми правителями в нескольких областях (Тосп, Рштуник, Андзевацик, Албак, Чахук и др.) Южной Армении и признавали верховную власть Джаланридов, Тимуридов, Кара-Коюнлу и Ак-Коюнлу. В период господства султанов кара-коюнлу они не раз выходили из-под власти своих сюзеренов и переходили к другим, и часто появлялись в лагере противника. Подобная неустойчивая политика была одной из причин распада княжества в 1424—1425 гг.

ՄԱՆՐԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

1. *E. de Zambaur*. Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam, Berlin, 1955, p. 264 (այսուհետև՝ Zambaur), *նույնի՝* արաբ. Քարգմանություն՝ زامباور، معجم الانساب والاسرات الحاكمة في التاريخ الاسلامي جزء ثانى، اخرجه زكي محمد حسن بك وحسن احمد محمود، القاهرة، ١٩٥٢ ص ٣٩٥؛ محمد امين زكي، تاريخ الدول و الامارات الكردية في العهد الاسلامى، القاهرة، ١٩٤٩، ص ٣٨٠—٣٨١։
2. *«Հայ ժողովրդի պատմություն», հ. 4, Երևան, 1972, էջ 36, 58, «Ժե դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ», կազմեց Լ. Խաչիկյան, մաս երկրորդ, 1958, էջ I—VII, նույնի՝* «Памятные записи армянских рукописей», автореф. док. дис., Ереван, 1968, с. 33—34.
3. *«Ժ–Ի դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ», կազմեց Լ. Խաչիկյան, 1950, էջ 153, հմմտ. «Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Վասպուրականի», կազմեց Ե. Լալայեան, պրակ առաջին, Թիֆլիս, 1915, էջ 114—115։*
4. *«Ժ–Դ դարի հիշատակարաններ», էջ 304—305։*

16. Ahmet Refik, *Onaltıncı Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı (1553—1591)*, İst., 1935, s. 75.

15. Ali Emiri Efendi Koleksiyonu, No 5596.

14. Ali Kemali, *Ahlat Kitabeleri*, İstanbul, 1936. S. 75.

13. Ali Emiri Efendi Koleksiyonu, No 5596.

12. Ali Emiri Efendi Koleksiyonu, No 5596.

11. Ali Emiri Efendi Koleksiyonu, No 5596.

10. Ali Emiri Efendi Koleksiyonu, No 5596.

9. Ali Emiri Efendi Koleksiyonu, No 5596.

8. Ali Emiri Efendi Koleksiyonu, No 5596.

7. Ali Emiri Efendi Koleksiyonu, No 5596.

6. Ali Emiri Efendi Koleksiyonu, No 5596.

5. Ali Emiri Efendi Koleksiyonu, No 5596.

4. Ali Emiri Efendi Koleksiyonu, No 5596.

3. Ali Emiri Efendi Koleksiyonu, No 5596.

2. Ali Emiri Efendi Koleksiyonu, No 5596.

1. Ali Emiri Efendi Koleksiyonu, No 5596.

21. «ԺԴ դարի հիշատակարաններ», էջ 597. Նաև XII (առաջաբան):
22. «ԺԴ դարի հիշատակարաններ», էջ 563. Համմ. «Ցուցակ ձեռագրաց Վասպուրականի», էջ 117:
23. «ՈՀԴ դարի հիշատակարաններ», էջ 715:
24. Թովմա Մեծոփեցի. էջ 71. Համմ. «ԺԵ դարի հիշատակարաններ», Ա, էջ 5:
25. Օրմանեան, Ազգապատում, Ս. Բ. մաս Ա, էջ 1993—1994 (N 1376), Համմ. Մանանդյան—Աճառյան, Հայոց նոր վկաներ, էջ 182—183:
26. Մանանդյան, Հ. Գ, էջ 366:
27. Թովմա Մեծոփեցի. էջ 47:
28. *F. Sumer*, Qara-Qoyunlu, EI, N. E., vol. IV, Leiden—London, 1975, p. 586.
29. Թովմա Մեծոփեցի. էջ 47—48:
30. Նույն տեղում, էջ 48:
31. «ՈՀԴ դարի հիշատակարաններ», էջ 621:
32. Նույն տեղում, էջ 622:
33. Թովմա Մեծոփեցի, էջ 70:
34. «ԺԵ դարի հիշատակարաններ», Ա, էջ 580:
35. Նույն տեղում, էջ 220:
36. Նույն տեղում, էջ 231:
37. «Հայ ժողովրդի պատմություն», Հ. 4, էջ 36, 58:
38. Մի հիշատակագիր նշում է. «... արդ (1444) շինեցաւ ի հնումանց սուրբ Վարգան գաւրավարի գոմրեթաձև ի երկնանման տաճարն՝ ... ի գանուիկան Ղարա-Յուսուֆին, յամիրապետութեան Ոստան քաղաքի՝ Ամիր-Էզդրնին և որդոյն իւրոյ Մէլիք-Մահմադին» (տե՛ս ԺԵ դարի հիշատակարաններ», Ա, էջ 565): Նույն թվականին այլ հիշատակագիր նշում է. «...յամիրապետութիւնեան Երկրիս Մէլիք-Մահմադին և տուրն իւրոյ և մօրն, և.ը (տե՛ս «ԺԵ դարի հիշատակարաններ». Ա, էջ 566):
39. Ասմվել Անեցի (շարունակող), էջ 172—173:
40. Նույն տեղում:
41. Նույն տեղում:
42. «ԺԵ դարի հիշատակարաններ», Ա, էջ 375:
43. «Հայ ժողովրդի պատմություն», Հ. 4, էջ 34:
44. Թովմա Մեծոփեցի. էջ 81, Համմ. «Հայ ժողովրդի պատմություն», հ. 4, էջ 35, Մանանդյան, Հ. Գ, էջ 384—385:
45. Scheref-nameh ou Histoire des Kourdes par Scheref, prince de Bidlis, publ. pour le premiere fois. trad. et annoté par V. Veliaminof-Zernof, t. 1. texte persan, premiere partie, St-g, 1860, p. 91 (այսուհետև՝ Scheref-nameh, 1, 1), Cheref-nameh ou fastes de la nation kourde par Cheref-ouddine, prince de Bidlis, dans l'ilalet d'Arzeroume, trad. du persan et commentes par F. B. Charmoy, t. 1, pt. 2, St-g. 1870, p. 118—119 (այսուհետև՝ Cheref-nameh, 1, 2).
46. «ԺԵ դարի հիշատակարաններ», Ա, էջ 326, 328, 376, Սամվել Անեցի (շարունակող), էջ 173, «Ցուցակ ձեռագրաց Վասպուրականի», էջ 353, Մանանդյան. Հ. Գ, էջ 386—387:

47. Իռվմա Մենոփեցի. էջ 84, համմ. «Մեծ դարի հիշատակարաններ», Ա, էջ 326, 323, 375, 376, Սամվել Անեցի (շարունակող), էջ 173, «Հայ ժողովրդի պատմություն», հ. 4, էջ 36, 58, Սանահնյան, հ. Գ, էջ 356։

48. «Հայ ժողովրդի պատմություն», հ. 4, էջ 36։

49. *Zambaur*, p. 264, արաբ. թարգ., հ. 2, էջ 395, համմ. محمد امين زكى، تاريخ الدول والامارات الكردية، ص ٣٧٠—٣٨١։

50. Scheref-nameh, I, 1, p. 92, Cheref-nameh, I, 2, p. 117—118.

51. Scheref-nameh, I, 1. p. 93, Cheref-nameh, I. 2, p. 118—119.

52. Վանի րնդրի դրամման Հիշյ թվականը պահպանվել է «Շարաֆ-նամէի» որոշ ձեռագրերում և արտացոլվել է Վ. Վելյամինով-Զերնովի հրատարակած պարսկերեն բնագրում (տե՛ս «Scheref-nameh», I, 1, p. 90)։ Շարաֆ-նամեի ֆրանսերեն թարգմանության մեջ լինև բնագրում պահպանվել է սխալ «787» թվականը, սակայն թարգմանիչ Ն. Շարմուան վերականգնում է այն և ծանոթագրություններից մեկ 787 սխալ թվականի փոխարեն տալիս է 789(1387 թ.) (տե՛ս «Cheref-nameh», 1, 2, p. 116, համմ. անդ 1, 1, p. 503, note 294)։ Դժբախտաբար, Շարաֆ-նամեի ոուսերեն թարգմանության մեջ այդ թվականը մնացել է սխալ ձևով և թարգմանչուհի Ե. Վասիլևան չի նկատել նախորդ թարգմանիչների եշտումը և բուն տեքստում՝ հանգավորված բանաստեղծության վերջում բերված՝ كى وان دكرفت (ե՞րբ է վերցրել Վանը) խրոնոգրաման, որի թվական հանրագումարը (տառերի թվական արժեքների) հավասար է 789(1387) միավոր (տե՛ս *Шараф-хан ибн Шамседдин Бидлиси*, Шараф-наме, т. I (перевод, примечания и приложения Е. И. Васильевой), М., 1967, с. 153, 515 (прим. 273).

53. *Zambaur*, p. 264, արաբ. թարգ., հ. 2, էջ 395, համմ. Մ. Ա. Զաքի, Նշվ. աշխ., էջ 380—381,

54. „*Scheref-nameh*", I, I, p. 92, „Шараф-наме", I, с. 155—156.

55. *J. E. Woods*, The Aqquyunlu, clan, confederation, empire. A study in 15-th/ 9-th century turko-iranian politics, Minneapolis-Chicago, 1976, p. 156.

56. «Ժե դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ», մաս երրորդ (1481—1500 թթ.), կազմեց Լ. Խաչիկյան, 1967, էջ 174 (այսուհետև՝ «Ժե դարի հիշատակարաններ», Գ)։

57. Ամիր-բեկի որդի Գուլաբի-բեկը Երզնկայի Թուրքմեն ան-կոյունլու (Մոսուլլու) կառավարիչն էր։ Նա մասնակցել է դաշնակցական պատերազմին և հանդես է եկել որպես Սուֆի Խալիլի դաշնակից (տե՛ս Woods, The Aqquyunlu, p. 163)։ Մեզ է հասել նրա արարքներն արձանագրություններ, որը փորագրված է Երզնկայի «Մայր մզկիթի» մուտքի վրա 1489 թ. (տե՛ս A. Kemali, Erzincan Tarihi, Istanbul, 1932, s. 236).

58. *V. Minorsky*, Persia in A. D. 1478—1490. An abridged translation of Fadlu-llali b. Ruzbihan Khunjis „Tarikh-i alam-ara-yi amini", London, 1957, p. 24.

59. «Հայ ժողովրդի պատմություն», հ. 4, էջ 57, նաև 53։

60. Այդ մասին մանրամասն տե՛ս «Հայ ժողովրդի պատմություն», հ. 4, էջ 51—53։

61. *Minorsky*, Persia, p. 113, համմ. «Հայ ժողովրդի պատմություն», հ. 4, էջ 53։

62. «Ժե դարի հիշատակարաններ», Բ, էջ 22, 282։

63. «Ժե դարի հիշատակարաններ», Գ, էջ 277։

Ա. Պ. ՓՈՂԱԴՅԱՆ

ԻՍԼԱՄԻ ՏԱՐԱԾՈՒՄԸ ՔՐԴԵՐԻ ՄԵՋ VII—X ԴԴ.
(Ըստ արաբական միջնադարյան աղբյուրների)

Քրդերի մեջ իսլամի տարածումը քրդագիտության սակավ ուսումնասիրված բնագավառներից մեկն է։ Չնայած շատ քրդագետ հետազոտողներ՝ Ն. Մառը, Վ. Մինորսկին, Գ. Դրայվերը, Ս. Եղիազարովը, Վ. Նիկիտինը, Ամին Զաքին, Ռ. Յասիմին, Մ. Ռ. Հուայդին, ինչպես նաև ժամանակի Արեմուտքի և ցարական Ռուսաստանի ազգմաքաղաքական գործիչները իրենց աշխատություններում քիչ թե շատ անդրադարձել են իսլամին, սակայն մեզ հետաքրքրող հարցը համարյա տեղ չի գտել նրանց գործերում[1]։

Ներկա հոդվածում մեր նպատակն է արաբական միջնադարյան աղբյուրների հիման վրա ցույց տալ քրդերի մահմեդականացման (VII—X դդ.) սկզբնական փուլը։

Քրդերի նախաիսլամական հավատալիքների մասին մեր պատկերացումները տակավին աղոտ են, որովհետև գիտական շրջանառության մեջ դեռևս չկան համապատասխան դրավոր հին տվյալներ։

Քրդական միջավայրում պահպանված ծեսերի, այլևայլ վերապրուկների և մասնավորապես եզդիների հավատալիքների հիման վրա մի շարք հետազոտողներ հակված են ղարդացնելու այն տեսակետը, թե մինչև մահմեդականությունը քրդերը դավանել են այն կրոնական դաղափարները, ինչ իրանական մյուս ժողովուրդները։ Դեռ ավելին. որոշ քրդագետներ հավատալիքների նույնությունը ներկայացնում են որպես քրդերի իրանական ծադման հիմք[2]։ Հարցի նմանօրինակ լուսաբանումը, անկասկած, ուրկ է դիտական լրջախոհությունից այն ակնհայտ պատճառով, որ հավատալիքների ընդհանրությունները րնավ չեն կարող հանդիսանալ էթնոկային ընդհանրության հիմք։

Թեև ընդունենք, որ քրդերի նախաիսլամական կրոնը զրադաշտականությունն էր, ինչպես դանում են որոշ հետազոտողներ[3], ապա հայտնի

*ջատագով եղ և նրանց ամենուն հասկնալի դարձուցանող՝[14]։ Ոսկե հատ-
կասեր վերաբերյալ իբր ոչ-ճանաչելի չէ ոչ մեկնել։ Ըստ նմին ևս ոմանք
իսկապես ոչ ոքի ոչինչ մեկնեցին, ոչ ոքի ոչինչ ասացին, ոչ ոքի ոչինչ
ուսուցին, ոչ ոքի ոչինչ ստեղծագործեցին, ոչ ոքի ոչինչ գրեցին, ոչ ոքի
ոչինչ ընթերցին, ոչ ոքի ոչինչ ուսան, ոչ ոքի ոչինչ ստացան, ոչ ոքի
ոչինչ ստացուցին, ոչ ոքի ոչինչ ստեղծեցին, ոչ ոքի ոչինչ ստեղծագոր-
ծեցին, ոչ ոքի ոչինչ ստեղծագործեցուցին, ոչ ոքի ոչինչ ստեղծագոր-
ծեցուցին, ոչ ոքի ոչինչ ստեղծագործեցուցանող եղին, ոչ ոքի ոչինչ
ստեղծագործեցուցանող եղին, ոչ ոքի ոչինչ ստեղծագործեցուցանող
եղին, ոչ ոքի ոչինչ ստեղծագործեցուցանող եղին, ոչ ոքի ոչինչ ստեղ-
ծագործեցուցանող եղին, ոչ ոքի ոչինչ ստեղծագործեցուցանող եղին,
ոչ ոքի ոչինչ ստեղծագործեցուցանող եղին, ոչ ոքի ոչինչ ստեղծագոր-
ծեցուցանող եղին, ոչ ոքի ոչինչ ստեղծագործեցուցանող եղին, ոչ ոքի
ոչինչ ստեղծագործեցուցանող եղին, ոչ ոքի ոչինչ ստեղծագործեցու-
ցանող եղ

ժողովուրդների մեջ, այդ թվում բուն Արաբիայում, եվ պատահական չէր, որ IV դարի արշալույսին այն որպես պաշտոնական կրոն ճանաչվեց Հայաստանում, հետագայում՝ Հռոմեական կայսրությունում և այլուր։ Արաբ հեղինակների նյութերից երևում է, որ Իրաքում[24], Ջիբալում[25] և իրանական սյուս շրջաններում[26] Աբբասյան խալիֆայության տիրապետության ժամանակաշրջանում դեռևս զարունակում էին դոյատևել ինչպես քրիստոնեությունը, այնպես էլ հուդայական կրոնը։

X դ. արաբ հոշոր գիտնական ալ-Մասուդին, խոսելով քրդական ցեղերի մասին, գրում է. որ «ալ-յակուբիյա և ալ-ջուրկան (քրդական ցեղեր—Ա. Փ.) քրիստոնյա են, որոնց բնակավայրերը դտնվում են Մոսուլի և Ջարալ ալ-Ջուդիի[27] միջև ընկած տարածքում»[28]։ Ալ-Մասուդին ցույց չի տալիս նշված ցեղերի քրիստոնեություն ընդունելու ժամանակը։ Այս հարցը ընդհանրապես վրիպել է հեղինակների ուշադրությունից։ Կարելի է ենթադրել, որ մինչ մահմեդականության տարածումը՝ քրդերի մեջ քրիստոնեական դավանանքը ամուր է եղել։

Քննարկվող հարցի առնչությամբ ուշադրավ է ՍՍՀՄ ԳԱ Արևելագիտության ինստիտուտի լենինգրադյան բաժանմունքի արաբական ձեռագրաֆոնդի № 782 ձեռագիրը, ուր նշվում է. որ «քրդերի մեջ կան քրիստոնեություն դավանողներ։ Ըստ երևույթին այդ եղել է վաղ անցյալում, որից հետո նրանց մեջ տարածվեց իսլամը»[29]։

Քրդերի մեջ քրիստոնեության դոյության վերաբերյալ կցկտուր տեղեկություններ են հաղորդում նաև այլ հեղինակներ[30]։ Սակայն առանձնահատուկ ուշադրության են արժանի Քուրդիստանում քրիստոնեական եկեղեցիների վերարերյալ նյութերը։ X դ. հեղինակ աջ-Շաբուշթիի տրվյալներով Մոսուլի մարզում[31] կային մի քանի եկեղեցիներ, ճիշտ այն շրջաններում, որտեղ ալ-Մասուդին հիշատակում է քրիստոնյա քրդական ցեղերին։ Նման կարգի տեղեկություններ իր աշխատությունում հաղորդում է նաև Յակութը։ Օրինակ, խոսելով Դեր Կում եկեղեցու մասին, նա նշում է. որ այն դտնվում է «Հաքքարիյա երկրում՝ Իմադիայի մոտակայքում... որը կրում է Կում գյուղի անունը և շեն է մինչև օրս»[32]։

Ակրաբ հեղինակների տվյալները հիմք են տալիս ենթադրելու, որ արաբական արշավանքների և իսլամի տարածման արշալույսին քուրդ ազգաբնակչության հավատալիքները բաղմատեսակ էին։ Քրդական իրականության մեջ, ինչպես նշվեց, գոյություն ուներ ոչ միայն հեթանոսությունը, այլև ղրաղաշտականությունը, քրիստոնեությունը և այլն, որոնք հետդհետե իրենց տեղը դիջեցին իսլամին։

Ինչպես նկատեցինք, ոչ այն ինչ էին, նրանք ոչ միայն ներկայիս ազգակիցներին՝ ռուսներին, այլև ուկրաինացիներին, որոնք ապրում էին Ռուսական կայսրության սահմաններում, այլև ամբողջ աշխարհում։ Ռուսները ինքնանվան տակ հասկանում էին ոչ միայն ռուսներին, այլև ուկրաինացիներին, որոնք ապրում էին Ռուսական կայսրության սահմաններում, ինչպես նաև ամբողջ աշխարհում։ Ռուսները ինքնանվան տակ հասկանում էին ոչ միայն ռուսներին, այլև ուկրաինացիներին, որոնք ապրում էին Ռուսական կայսրության սահմաններում, ինչպես նաև ամբողջ աշխարհում։

Ռուսները ինքնանվան տակ հասկանում էին ոչ միայն ռուսներին, այլև ուկրաինացիներին, որոնք ապրում էին Ռուսական կայսրության սահմաններում, ինչպես նաև ամբողջ աշխարհում։ Ռուսները ինքնանվան տակ հասկանում էին ոչ միայն ռուսներին, այլև ուկրաինացիներին, որոնք ապրում էին Ռուսական կայսրության սահմաններում, ինչպես նաև ամբողջ աշխարհում։

Ռուսները ինքնանվան տակ հասկանում էին ոչ միայն ռուսներին, այլև ուկրաինացիներին, որոնք ապրում էին Ռուսական կայսրության սահմաններում, ինչպես նաև ամբողջ աշխարհում։ Ռուսները ինքնանվան տակ հասկանում էին ոչ միայն ռուսներին, այլև ուկրաինացիներին, որոնք ապրում էին Ռուսական կայսրության սահմաններում, ինչպես նաև ամբողջ աշխարհում։

Ռուսները ինքնանվան տակ հասկանում էին ոչ միայն ռուսներին, այլև ուկրաինացիներին, որոնք ապրում էին Ռուսական կայսրության սահմաններում, ինչպես նաև ամբողջ աշխարհում։ Ռուսները ինքնանվան տակ հասկանում էին ոչ միայն ռուսներին, այլև ուկրաինացիներին, որոնք ապրում էին Ռուսական կայսրության սահմաններում, ինչպես նաև ամբողջ աշխարհում։

Ինչպես, այս տեսակետից չի ծեծը միտքը ամրապնդելու միակ ճանապարհը XX դ. գործող պատասխանատուները չեն, ինչ գրքեր մարդասիրական միտքն է պնդում մարդկանց օրոք[38], Մ. Ջաքին հիմնականում Մոհամեդ ալ-Ղուրխի «Ինչ-որ ամաչելի» պատմությունից ելնելով նկարագրում է XIV—XV դդ. արաբ հեղինակ Իբն Հաջարի ալ-Ինսաքիի «Ալ-Ռասա ալ-ասհարա» երկի նյութերը, գրում է. որ Մոհամեդի ինչ-որ նախիցներ դեռ ծղել են նաև գրքեր։ Այս առիթով նա հիշատակում է ալ-Ֆարաբի միտքը, որ ամբոխը միայն ծաղր է պատճառում ալ-Ֆարաբուն ևս որպես «ինչ-որ մեկի»։ Ալ-Ղազալին ևս ծաղրել է Ֆարաբուն, ասելով, որ նա «ինչ-որ մեկն է»[39]։

Հայտնի չէ, թե Իբն Հաջարը ալ-Ֆարաբի կամ ալ-Մուրթի պատճառները։ Բայց այդ, տարօրինակ է, թե ալ-Ալուսին Իբն Հաջարի և նրա գործերի մասին ոչինչ չի ասում Ալ-Ղազալին, որ նրան ընդհանրապես չի հիշատակում։ Ալ-Ղազալին հիշատակում է Ալ-Ֆարաբուն և Իբն Սինային, ինչպես նաև Ալ-Ֆարաբու աշակերտ Յահյա իբն Ադիին[40]։

Ալ-Ղազալին, Ա. Չաքին, հրատարակում պահպանվել են նրա հետևյալ գործերը՝ «Ֆիզիկա»—«Ֆիզիկայի աշխատությունների նոր հավաքածու» և Ալ-Ուսուլ Ալ-Ֆարաբի աշխատանքի մասին[41]։

Ալ-Ղազալին իր մասին գրում է Մունկիդ ալ-Ալալ-ում, որ ինքը ուսումնասիրել է Ալ-Ֆարաբու աշխատությունները, բայց այս անգամ ալ-Ֆարաբի աշխատանքներ[42]։

Ալ-Ղազալին է, որ Իբն Հաջարի ոչ շրջանի հեղինակ է և բանավեճի մասին «Ալ-Ալուսին» աշխատանքի մասին, այլ Իբն Հաջարի «Ալ-Ինսաֆ» աշխատանքի մասին։ Ալ-Ղազալին գրում է, որ Իբն Հաջարը ինչ-որ մեկն է, ով ոչ մի բան չի հասկանում ալ-Ֆարաբուն և Իբն Սինային[43]։

Ալ-Ղազալին ասում է, որ Իբն Հաջարը ալ-Ֆարաբուն և Իբն Սինային չի հասկանում, քանի որ նա չի հասկանում Արիստոտելի տրամաբանությունը։ Ալ-Ղազալին ասում է, որ Իբն Հաջարը ալ-Ֆարաբուն և Իբն Սինային չի հասկանում, քանի որ նա չի հասկանում Արիստոտելի տրամաբանությունը։

Այս առթիվ արժե ընդգծել, որ միջնադարյան արաբական ազբյուրներում որևէ նյութի չենք հանդիպում՝ իսլամի երևան դալու ժամանակաշրջանում Արաբական Թերակղզում քրդերի առկայության մասին։ Քրդերի արտադաղթը հայրենի լեռնաշխարհից սկիզբ առավ արաբական նվաճումներից հետո։ Ընդամին, կարող է պատահել, որ VII դ. սկզբին դեպի այս տարածքը սասանյան ղորքի կատարած արշավանքների ժամանակ առանձին քուրդ ղինվորներ ծառայության անցան արար ցեղապետերի մոտ։ Հետևարար, եթե անդամ ենթադրենք, որ Մուհամեդի իսլամական համայնքում կային քրդեր, ապա դա դեռ չի նշանակում, որ նրանք մեր պատկերացրած մուսուլմաններն էին։ Հայտնի է, որ իսլամի համայնքի աղդեցությունը մեծացնելու և դործունեությունը ակտիվացնելու նպատակով Մուհամեդի կողմնակիցները Մեքքայի մեծահարուստներից նույնիսկ ստրուկներ էին գնում։ Օրինակ, առաջին խալիֆան՝ Աբու Բաքրը, մարդարեի առաքելության սկզբնական շրջանում իր 40 հազար դիրհեմ կարողությունից շուրջ 35 հազարը տրամադրեց կրոնական կարիքներին, ինչպես նաև ստրուկներ գնելուն[43]։

Քրդերի մեջ իսլամի տարածումը և մահմեդականացումը, ըստ մեր ունեցած ավյալների, սկսվեց արաբական նվաճումներից հետո, որոնք և ճակատադրական դեր խաղացին ոչ միայն քրդերի, այլև երկրագնդի տարբեր մայրցամաքների ասանյակ ժողովուրդների կյանքում։

Արաբական նվաճումները տարբեր ճակատներում սկսվեցին միաժամանակ։ Դրանք լայն մասշտաբներ ընդունեցին հատկապես երկրորդ խալիֆայի՝ Օմարի օրոք։ Իսլամի դրոշի ներքո ձեռնարկված ռազմական հարձակումների ընթացքում 633—642 թթ. արարները նվաճեցին Պաղեստինը, Սիրիան, Վերին Միջադետքը, Եդիպատոսը և այլն։

633 թ. Հիրա քաղաքի մոտ (Իրաքում) իրանական զորքը պարտություն կրեց արարներից։ Իր մայրամուտն ապրող Սասանյան դինաստիան, որը ի վիճակի չէր հակահարված տալու նույնիսկ երկրի կենտրոնախույս ուժերին, չկարողացավ մորիլիզացնել երկրի ռազմական ողջ ուժերը և կանխել արարների աննախընթաց առաջխաղացումը։ 637 թ. սկզբներին Կադիսիայի ճակատամարտում արարների խոշոր հաղթանակը դարձավ շրջադարձային կեա Իրանում ռազմական նվաճումները շարունակելու գործում։ Մի քանի շարաթից արարները ներխուժեցին Սասանյան մայրաքաղաք Տիզրոնը։ Մինչ այդ Հաղկերտ 3-րդը թողեց քաղաքը և մեկնեց Հուլվան։ Հետապնդելով Հաղկերտ 3-րդին, արարները իսորացրին իրենց նվաճումները իրանական տիրույթներում։

Դեպք է նկատվել, որ քառա-սարահուն բանտերը այս շըր-ջան[ում] ունեցած հարձակումներ են գործել Ղարաղուշ (Կարմրաշտ) Հուկասի, Գոլթնի (Գիլգռտաղ) եւ Ղալաչի վրա[55]։

640 թ. Ուիքտ իրն Ճարհարի պետական արարիչներ գրած գրչագիրը, Մոսուլ ե, ալ-Ֆաւզիյէի (IX դ.) խոսքերով, «զբոսանքի ժամանակ բոլոր արարիչներ»[56]։ Հետաքրքիր արարքներ մեզ հասած արձանագրություններ։ 641 թ. Կգրա իրն Դաւրի պետական հարկահավաք Շուշանիկ շաբաթ Շահիդոտր։ Տեղի բնակիչ ասորի գրիչներ Տեսնեցիր, որ ասորերեն գրած են հատվածներ։ Շատերն իրն Ճարհարի փոշեն Շահիդոտրը։ Ալ-Ֆաւզանի իրն Ֆարհան, որ Հուկասի եւ Ղալաչի միջեւ ընկած շրջանում ապրող ասորի քրիստոնյաներ, ունեցել են 3-դար հայտնի հարուստ գրադարան, որ հետագայում ավերվել է, եւ մեզ հասել է միայն 653 թ.։

Հետաքրքիր իրավիճակ, արար հեղինակներ մեզ

մեր ինչ-որ տեղ նաև զրույցներ[51]։ Լևոյանը, 643 թ. Ճեմասիի և Դատաստանի դատարանի դատավոր, ինչպես նշում է ալ-Թաբարին, ծաղրի զրույցներ արտաբերելու[52]։ Նույն՝ 643 թ. Ռիհոսում (Սիհաթ շրջ.) «հեքիաթներ պատմող» մարդու մասին ասում էր նաև Ռաշիդ ալ-Հաբաթին[53]։ Լևոյանը, ինչպես նաև Յունայի և Խամայեի, նշում էր նաև ալ-Ռաբիղ ալ Ֆարղանիի և ալ-Ռաբիղ ալ Ջարմիի անունները։

Ինչպես ասում է Ֆարղանին, նա «զրույցներ էր անում մարդկանց համար, որոնք նրանց ծիծաղեցնում էին, և նրանք ծիծաղում էին նրա վրա, ինչպես նա էր ուզում»։ Ալ-Ռաբիղ ալ Ջարմիի մասին ասում էին, որ նա «զրույցներ էր անում մարդկանց համար, որոնք նրանց ծիծաղեցնում էին, և նրանք ծիծաղում էին նրա վրա, ինչպես նա էր ուզում»։ Ալ-Ռաբիղ ալ Ջարմիի մասին ասում էին, որ նա «զրույցներ էր անում մարդկանց համար, որոնք նրանց ծիծաղեցնում էին, և նրանք ծիծաղում էին նրա վրա, ինչպես նա էր ուզում»։

Ինչպես տեսանք, ալ-Ռաբիղ ալ Ջարմիի մասին ասում էին, որ նա «զրույցներ էր անում մարդկանց համար, որոնք նրանց ծիծաղեցնում էին, և նրանք ծիծաղում էին նրա վրա, ինչպես նա էր ուզում»։ Ալ-Ռաբիղ ալ Ջարմիի մասին ասում էին, որ նա «զրույցներ էր անում մարդկանց համար, որոնք նրանց ծիծաղեցնում էին, և նրանք ծիծաղում էին նրա վրա, ինչպես նա էր ուզում»։ Ալ-Ռաբիղ ալ Ջարմիի մասին ասում էին, որ նա «զրույցներ էր անում մարդկանց համար, որոնք նրանց ծիծաղեցնում էին, և նրանք ծիծաղում էին նրա վրա, ինչպես նա էր ուզում»։

Ալ-Ռաբիղ ալ Ջարմիի մասին ասում էին, որ նա «զրույցներ էր անում մարդկանց համար, որոնք նրանց ծիծաղեցնում էին, և նրանք ծիծաղում էին նրա վրա, ինչպես նա էր ուզում»։ Ալ-Ռաբիղ ալ Ջարմիի մասին ասում էին, որ նա «զրույցներ էր անում մարդկանց համար, որոնք նրանց ծիծաղեցնում էին, և նրանք ծիծաղում էին նրա վրա, ինչպես նա էր ուզում»։ Ալ-Ռաբիղ ալ Ջարմիի մասին ասում էին, որ նա «զրույցներ էր անում մարդկանց համար, որոնք նրանց ծիծաղեցնում էին, և նրանք ծիծաղում էին նրա վրա, ինչպես նա էր ուզում»։

Մոցիալ-անտեսական ու քաղաքական ընթացքն այդ ցույր առիթ ալեց լուրջ հուզումների՝ սարսին խաչերի մեջ։ Ան՞ս այս շրշանում էր, որ ձևափոխվեց հայտնի շխուն ոգևոր (մևիի թառափ, հուսախիցներ, հայհոյներ), որի փոխան ասպարեզի հիմնական դեմքն էր մևոնգոլ իլը Մաքմուդ[63], նախնական շրջանում շխներ պատմական էին սոսկ խանի շահեր և հետապնդում էին զանազան նպատակներ։

Ինչպես ասվեցավ, այս ժամանակաշրջանում (IX—X դդ.) հիմնական ծոսնդումները մեզ տեսա պահպանում էր գրանշական (գիրքային) հայերեն, որի դանազան կետերում լեզուն մոտենում էր ժողովրդական խոսվածքներին։

Նկատելու է, որ գրերը դասախոսել են նկիի օրոք ձանած թարգմանիչներ՝ Մեսթ և Նշել, որ իսկատեսներ աղբյուրներ են համարվում Մովսես Խորենացի[64], Կորյունը[65], Կանոնագրքի հեղինակ Հովհաննես Մայրագոմեցի[66], Նիկողայոս Ա Պատրիարք[67], Ստեփանոս Տարոնեցի Ասողիկ[68], Գրիգոր Մագիստրոս[69], Կեղ-Դավիթ վկայաբերվում Ոսկանի ուղղագրության մասին, որ գրերը նախապես ունեցել են ձևափոխություններ (Ա դ.) վկայաբերում է, որ ձայնը նշանակելու գրերի թվում եղել են ավելի շատ տարբերակներ, որոնք հետագայում միավորվել են մեկ տառի մեջ։ Ոսկանի վկայաբերությունը ուշադրության է արժանի նաև նրանով, որ գրերի ձևափոխությունը կատարվել է ոչ միայն ժամանակի ընթացքում, այլև տարբեր տեղերում։

Ինչպես ասվեցավ, այս ժամանակաշրջանում (IX—X դդ.) գրերի ձևերը մեծ մասամբ պահպանվեցան մինչև մեր օրերը։ Ինչպես նշվեցավ, գրերի ձևերի ստեղծման ժամանակ հիմք են ընդունվել հունական մայուսկուլ գրերը։ Ինչ վերաբերում է գրերի անվանումներին, ապա դրանք ունեն ոչ հունական, այլ սեմական ծագում[70]։

Ինչպես ասվեցավ, այս ժամանակաշրջանում (IX—X դդ.) գրերի ձևերը մեծ մասամբ պահպանվեցան մինչև մեր օրերը։

Ինչպես ասվեցավ, այս ժամանակաշրջանում (IX—X դդ.)

Խոսքիդ հասնելն ապահովելու համար հարկավոր է, որ սկսել ես տարածել գոնե այն չարժարն սկզբնաղբյուրը (VII դ-60-ական թթ.)։ Օրինակ՝ ալ-Ճահզրին նշում է, որ 660 թ. Շահրիզորում հաստատված խարիջիների մի որոմնուրդ Ծարուս իրն ալ-Նշջարի որոշման հետևանքով[68]։ Թեև հենվում այսօրվա քրոջդ մի հիշատակ, որ ինքն էլ ոչ մի բան չի հիշում, բայց ինչ-որ բան գիտես նրա մասին, որովհետև նրա անունը հիշատակվում է Ալ-Ճահզի կողմից (638—660)։ Նույն արձակ հատվածում նա նաև հայտնում է, որ Ալ-Ճահզի անունը Օմայյան խալիֆաների ցուցակում չկա, որովհետև նրանք նրան համարում էին ապստամբ։ Ալ-Ճահզը ապրում էր Բասրայում, որտեղ նա ունեցել է մեծ հեղինակություն։ Ալ-Ճահզի մասին ասում են, որ նա ունեցել է 360 աշակերտ, որոնցից 30-ը հասել են մեծ հեղինակության։ Նրանցից մեկը՝ Ալ-Ֆարրա՝ Ալ-Ճահզի մասին ասում է

րայց Իբն Հաուկալը, որը ընդգծում է այդ տեղանքում (Շահրիղուրի շրջան) քրդերի դերակշռության փասաերը և բնակչության խարիսի լինելը, հիմք է ծառայում պնդելու մեր ենթադրությունը։ Դեռ ավելին, ալ-Մասուդիի տվյալներից երևում է, որ VII դարի վերջերին խարիջիների շարժման օջախներից էին, Սինջարը և Մոսուլը[69]։

Խարիջիների շարժմանը IX դարից քրդերի ունեցած մասնակցության վերաբերյալ նյութեր են հաղորդում աթ-Թարարին, Իբն ալ-Ասիրը և ուրիշներ[70]։ Ուշագրավ է այս առթիվ մեջ բերել դարձյալ ալ-Մասուդիի իիստ արժեքավոր վկայությունը։ Նա մասնավորապես շեշտում է, որ քրդերի մեջ սարածված գաղափարները նիշտ այնպիսին էին, «ինչպիսին խարիջիներինը, որոնք ժխտում են Օսմանին և Ալիին»[71]։

Ինչպես վկայում է նույն ալ-Մասուդին, «Ադրպատական երկրում բնակվող քրդերը հայտնի են որպես շուրահ (այսինքն՝ խարիջի — Ա. Փ.)»[72]։ Նույն միաքը հասատում է Իբն Խալդունը, որը նշում է, որ «քրդերը խարիջիների կողմնակիցներ էին»[73]։ Քրդերի խարիջիամետ լինելու վերաբերյալ կարելի է բերել ուրիշ փասաարկներ ևս։ Բնականաբար հարց է ծագում, թե խարիջիների գաղափարախոսությունը ինչո՞ւ այդքան արագորեն նեղթափանցեց քրդական միջավայր և ունեցավ այդքան շատ համախոհներ։ Առաջադրված հարցին պասասխան տալու համար հարկ է ուշադրություն դարձնել խարիջիների գաղափարախոսության սկզբունքներին։ Իսլամական այդ աղանդավորական շարժման ծրագրերը մեծապես արտահայտում էին խալիֆայության ժողովուրդների ստորին խավերի շահերը[74]։

Սակայն իրենց կրոնական մոլեռանդության պատճառով խարիջիները հեսադրում հեղինակազրկվեցին, և նրանց դեմ պայքարի ելան ոչ միայն խալիֆայության իշխանությունները, այլև մահմեդական բնակչությունը[75]։

Ինչպես դժվար չէ նկատել, քրդերի խարիջի լինելը դեռ չէր նշանակում, որ նրանք մահմեդական են։ Սակայն պետք է նշել մի կարևոր հանդամանք. այս շարժման ընթացքում քրդերը ավելի հադորդակից դարձան իսլամի դաղափարախոսությանը և ավելի շատ նախադրյալներ ստեղծվեցին իսլամի մասսայական ընդունման համար։ Օդտվելով կենսրոնական իշխանության թուլությունից և մասնավորապես 942 թ. բուիների կողմից Բադդադի դրավումից, քուրդ ֆեոդալները ավելի ուժեղացրին իրենց դիրքերը և հիմնադրեցին մի շարք քրդական իշխանություններ։ Իսլամի դաղափարները նրանց կողմից օդտագործվում էին իրենց տիրապեսության ամրապնդման համար։ Այս հանգամանքը իր

հերթին նպաստեց մահմեդականության տարածմանը քրդերի մեջ։ Ծլլ կերպ ասած, իսլամը որպես ֆեոդալական դաղափարախոսություն դարձավ քրդական վերնախավի կրոնը նույնպես։ Քրդական այս կարգի իշխանություններից էր Հասանվեյհների իշխանությունը (961—1015 թթ.)։ Նրա հիմնադիրն էր քուրդ խոշոր ֆեոդալ Հասանվեյհ իբն ալ-Հուսեյն ալ-Քուրդին, որին հաջողվեց իր շուրջը համախմբել քրդական մի շարք ցեղերի և 961 թ. հիմնադրել իշխանություն, Դինավար մայրաքաղաքով։ Այստեղ նրա առաջին քայլերից մեկը մղկիթ կառուցելն էր[76]։

Հասանվեյհի մահից հետո իշխանությունն անցավ նրա որդուն՝ Բադրին (979—1015 թթ.), որն իր գործունեության ընթացքում մեծ տեղ էր տալիս սուսուլմանական դաղափարների արմատավորմանը։ Բադրի օրոք Հասանվեյհների իշխանության կաղմի մեջ էին մտնում Համադանը. Դինավարը, Նեհավանդը, Ասադաբադը և այլն[77]։ Շարաֆ խան Բիթլիսին նշում է, որ նրան էին պատկանում «...բոլոր ամրոցները, յեռները, հարթավայրերը Դինավարից մինչև Ահվազ, Խուզիստան, Բոռոջիրդ (լեռ Լուրիստանում—Ա. Փ.), Ասադաբադ և Նեհավանդ»[78]։

Բադրի մուսուլմանական բարեդործություններին մասին գրում են շատ հեղինակներ։ Մեջբերում ենք կատարում Իբն ալ-Ջաուզիի (XII դ.) երկից. «...Բադրը,—գրում է նա,—ամեն տարի ծախսում էր հաղար դինար, որպեսզի 20 մարդ, հաջ դնալին նրա մոր և Ադուդ ադ-Դաուլայի փոխարեն ...յուրաքանչյուր ուրբաթ օրը նա չքավորներին և ալրիներին որպես ընծա տալիս էր 10 հաղար դիրհեմ։ Յուրաքանչյուր աարի ծախսում էր երեք հաղար դինար, որպեսզի (Համադանից Բաղդադ) կոշկակարները կոշիկ պատրաստեն հաջ մեկնողների համար։ Ամեն ամիս նա ծախսում էր 20 հազար դիրհեմ մեռածներին սավան դնելու համար։ Իր տարածքում Բադրը նորոգեց[79] երեք հաղար մղկիթ և իջևանատներ օտարերկրացիների համար։ Յուրաքանչյուր հոսող ջրի մոա նա դյուղ էր կառուցում։ Յուրաքանչյուր տարի Բադրը հաղար դինար էր ուղարկում ալ-Հարամայնի (այսինքն՝ Մեքքաի և Մեդինայի—Ա. Փ.) բնակչության ողորմությունների, ճանապարհների պաշտպանության և այլ կարիքների համար։

...Երբ նա վախճանվեց այդ ամենին վերջ տրվեց ... ուխտադնացությունը դադարեց։ Բադրը շատ էր աղոթում և փառաբանում աստծուն... Նա թաղվեց հավատացյալների վեհապետ հանգուցյալ Ալիի դերեզմանոցում»[80]։

Արաբական աղբյուրներից բերված նյութերը ցույց են տալիս, որ իսլամի տարածումը քրդերի մեջ մեծ չափեր ընդունեց X դարից։ Բացի

այդ, Իբն ալ-Ջաուզին վկայակոչում է քրդերի մոտ իսլամի շիական ուղղության ղոլության մասին, թեև քուրդ պատմիչ Շարաֆ խան Բիթլիսին նշում է, որ քրդական բոլոր ցեղերը իսլամի սուննի ուղղության շաֆիական աղանդի հետեւորդներ են[81]։ Այդ ադանդը րստ Իբն ալ-Ասիրի՝ քրդական Մրվանյան իշխանության ընդունվեց X դարի վերջերին[82]։

Ամփոփելով սեր շարադրանքը, անհրաժեշտ է ընդգծել, որ իսլամը քրդերի մեջ սկսեց ներթափանցել VII դարի 30-ական թվականներից, երբ արաբները նվաճեցին քրդական շրջանները։ Սակայն այդ մասին մեզ հասած սկզբնաղբյուրների ավյալները նոր դաղափարախոսության ընդունման վերաբերյալ չափազանցված են։ Քրդերի մահմեդականացման բուն պրոցեսը սկսվեց, մեր կարծիքով, IX դարում։ Իսկ X դարից իսլամի ընդունումը կրեց մասսայական բնույթ, երբ քրդական ֆեոդալական վերնախավը, ելնելով իր քաղաքական և անտեսական շահերից, ինչպես նաև իր աղդեցության ոլորտը ընդլայնելու նպատակով, ամրողջությամբ անցավ այդ կրոնի ծառայության, իր հետից տանելով հոծ զանգվածներ։

А. П. ПОЛАДЯН

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ИСЛАМА СРЕДИ КУРДОВ В VII—X вв.

(По арабским источникам)

Резюме

Вопрос о распространении ислама среди курдов в востоковедческой литературе изучен слабо. В статье ставится цель на основании арабских средневековых источников показать первоначальный этап процесса распространения ислама среди курдов. В связи с этим автором рассматривается ряд вопросов, связанных с домусульманскими верованиями в среде курдов.

Использованные арабоязычные материалы позволяют утверждать, что первые упоминания о распространении ислама относятся к 30-м г. VII в., однако они, по-видимому, легендарны. Более надежные сведения о начале исламизации курдов датируются IX в. Массовое обращение курдов в ислам началось лишь в X в., когда руководствуясь политическими и экономическими интересами, ислам приняла курдская феодальная верхушка.

ՄԱՆՐԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

1. *H. Марр,* Еще о слове челеби. «Записки Восточ. Отделения Императорского Русского Археолог. Общест.», т. 20, вып. II—III, СПб., 1911; *В. Ф. Минорский,* Заметки и впечатления. СПб., 1915 г.; *С. А. Есаянов,* Краткий этнографический очерк Эриванской губернии. Тифлис. 1891 г.; *В. Никитин.* Курды. М., 1964 г.: *V. Minorsky,* Kurdistan and kurds.;—„The Encyc. of Islam", v. 2, London, 1927. *G. Driver,* The religion of the kurds.;—„BSOS", v. 11, pt. 2, 1922. *B. Nikitin,* Une apologie kurds du sunnism.—„Rocznok Orjanlistczny". t. VIII. Lwow, 1934; *B. Nikitin,* Les kurdes et le christianisme,—„RHR", 1922, t. LXXXV, N 3.

محمد امين زكي، خلاصة تاريخ الكرد وكردستان، القاهرة، ١٩٣٩، رشيد ياسمي، كرد و پيوستگي نژادي و تاريخي او، تهران، ملا رؤوف سليم حويزي، كورد وڤاينې ئيسلام، بغدا، ١٩٧٠.

G. Edmonds. Kurds. Turks and Arabs, New-York, 1947, E. Soan, To Mesopotamie and Kurdistan in Disquise, London, 1926,...

2. رشيد ياسمي، كرد...، ص ١١٩.
3. محمد امين زكي، خلاصة تاريخ الكرد، ص ١٣٨، رشيد ياسمي، كرد... ص ١١٩.
4. *«Հայկական Սովետական Հանրագիտարան», հ. 3, եր., 1977, էջ 711։*
5. *V. Minorsky,* Kurdistan and kurds,—„The Encyc. of Islam", v. 2. London, 1927, p. 1151.
6. *Նույն տեղում։*
7. الطبري، تاريخ الام والملوك، مصر، ج ٥، ص ٩ — ١٣، ابن الاثير الكامل في التاريخ، القاهرة، ١٩٣٧، ج ٣، ص ٢٤—٢٥.
8. *Ibn Haukal,* Viae et regna,—„Bibliotheca Geographorum Arabicorum", ed. M. J. de Goeje, t. 11, Lugduni Bat., 1873, p. 189, *այսուհետև* Ibn Haukal.
9. *Նույն տեղում։*
10. *Al-Istakhri,* Viae regnorum,—„Bibliotheca Geographorum Arabicorum", t. I, ed M. J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1870, p. 139 (*այսուհետև al-Istakhri*).
11. *Al-Moqaddasi,*—„BGA", t. III, Lugduni Batavorum, 1966, p. 427 (*այսուհետև al-Moqaddasi*).
12. *Ibn al-Fakih.* Kitab al-Boldan,—"BGA", t. V, Lugduni Batavorum, 1885.
13. *Al-Idrisi,* Opvs Geographicym, fas. IV, Neapol-Roma, 1974, p. 424 (*այսուհետև al-Idrıs*).
14. *Al-Moqaddasi,* p. 427.
15. *Ibn al-Fakih,* p. 246.
16. *Նույն տեղում։*
17. *Ibn Khordadbeh,* Kitab al-Masalik wal-mamalik,—„BGA", t. VI, Lugduni Batavorum, 1889, p. 47 (*այսուհետև Ibn Khordadbeh*) *տե՛ս նաև Ibn al-Fakih,* 203.
18. *Al-Istakhri,* p. 114, al-Idrisi, fas. IV, p. 419.

19. Ջիյալը (արարերեն «ջարալե—[սար] բառի հոգնակին է) համադաս կենտրոնով աշխարհագրական-վարչական բաժանում էր արաբական տիրապետության ժամանակաշրջանում։ Նրա սահմանները մեզ ծանոթ են արևմտյան Իրանի լեռնային հատվածական դանդվածներ, որոնց մեջ նաև պատմական Մարասանի մի մասը։ Ջիբալը (այսպես էր նաև «Իրաք ալ-Աջամ (Իրանական Իրաք)» անունով։
Հասադանի հյուսիսից մինչև Ադրպատականի սահմանակից լեռների բնակչության գերակշռող մասը քրդեր էին։ Քերմանշահի (Կարմասին) և Ադրպատականը միջև բնակած սարդոլ ուշ ջրջանում կրել Արդալան անունը։ Տե՛ս B. Бартольд, Соч. т. VII, T. 1971, c. 198—202, *Ibn Haukal*, p. 255.
20. *Ibn Rosteh*, Kitab al-A'iak an-Nafisa.—„BGA", t. VII, Lugduni Bat. 1892. p. 165, al-Moqaddasi, p. 394:
21. المسعودي، اخبار الزمان، القاهرة، ١٩٣٨، ص ٧٨
22. ٠١٣١ ،ص ،قاسمي ز. ؛ زكي، ص ٣٠٥—٣٠٤، *V. Minorsky*, Նշված աշխատությունը, էջ 1151, *G. Driver*, Նշված աշխատությունը, էջ 197։
23. خصباك شاكر، الاكراد، بغداد، ١٩٨٢، ص ٤٨٤
24. *Ibn Haukal*, p. 156; *al-Idrisi*, fas. VI, Neapol-Roma, 1976, p. 659.
25. *Al-Moqaddasi*, p. 394.
26. *Ibn Haukal*, p. 207; iv ص ،١٩١٢ ،بيروت، كتاب طبقات الامم، الاندلسي
27. Ալ-Ջուդի, լեռ է (400 մ), գտնվում է Ռշիտոնում, Ջագիրա խրն Օմարի հյուսիս-արևելքում։ Արաբական աղբյուրներում շատ է գրվել այս լեռան մասին համաշխարհային ջրհեղեղի և Նոյի տապանի կապակցությամբ։ Նրանցում կրկնվում է Աստվածաշնչի դիրքաբանական վարկածը, նշվում է. որ Նոյի տապանը կանգնել է ալ-Ջուդի լեռան կատարին։
28. المسعودي، مروج الذهب، ج ٢، بيروت، ١٩٦٦، ص ٢٥١
29. ՍՍՀՄ ԳԱ Արևելագիտության ինստիտուտի ձեռագրական բաժնումների արաբական ձեռագրաֆոնդի № 782 ձեռագիր, թ. 167ա։
30. الدمشقي، كتاب نخبة الدهرفي عجائب البر والبحر، لايبتسيك، ١٩٢٣، ص ٢٥٥
31. الشابشتي، الديارات، بغداد، ١٩٥١، ص ١٩٦—١٩٦
32. ياقوت الحموى، معجم البلدان، ج ٢ بيروت، ١٩٥٦، ص ٥٣٠
33. *Л. И. Климович*, Ислам, М., 1962, с. 13.
34. *М. Б. Пиотровский*, Мухаммед, пророки, лжепророки, кахины, в сб. «Ислам в истории народов Востока», М., 1981 г., с. 15.
35. محمد امين زكي، خلاصة، ص ١٣٠
36. Նույն տեղում։
37. *Ibn Hajar*, A Bibliographical Dictionary of Persons who Knew Mohammad, vol. I, Calcutta, 1856, p. 428.
38. ابن حجر العسقلاني. تهذيب التهذيب. حيدرابادـ ج ١٠، ص ٣٩٤
39. ابن الاثير، اسد الغابة فى معرفة الصحابة ج ١، تهران، ١٣٧٧، ص ٢٥١
40. ابن حجر، الاصابة، ص ٤٢٨؛ ابن الاثير، اسد الغابة، ج ١، ص ٢٥١
41. محمد امين زكي، خلاصة، ص ١٣٠
42. رفيق حلمي، الاكراد، بغداد، ص ١٧

43. *И. Петрушевский.* Ислам в Иране в VII—XV вв.. Л., 1966. с. 19.
44. البلاذری، فتوح البلدان، القاهرة، ۱۹۰۱، ص ۱۸۲
45. Նույն տեղում, էջ 309։
46. Նույն տեղում, էջ 339։
47. Նույն տեղում, էջ 341։
48. ابن خلدون، کتاب العبر و دیوان المبتدأ والخبر، ج ۳، مصر، ۱۳۸۴، ص ۱۱۹
49. یاقوت الحموی، معجم البلدان، ج ۳، بیروت، ۱۹۵۵، ص ۳۷۴
50. Вторая записка Абу Дулафа. М.. 1960. с. 41—42.
51. الطبری، تاریخ الامم والملوك، ج ۳، مصر، ص ۲۱۰—۲۱۱، ابن الاثیر، الکامل، ج ۳، القاهرة، ۱۹۳۵، ص ۳۸۱—۳۸۲.
52. ابن الاثیر، الکامل، ج ۳، ص ۳۴—۳۵، الطبری، تاریخ الامم والملوك، ج ۳، مصر، ص ۱۱—۱۲
53. ابن الاثیر، ج ۳، ص ۳۴—۳۵
54. *Ibn al-Fakih*, p. 293، البلاذری، ص ۲۱۱، ابن الاثیر، الکامل، ج ۳ ص ۴۴
55. البلاذری، ص ۲۱۱
56. *Т. М. Сиенкова,* О налоговой терминологии ал-Баладзори.—«Палестинский сборник», вып. 15/78/. М., 1966. с. 148.
57. البلاذری، ص ۴۵۱—۴۵۲
58. *Said b. Batrik*, at-Tarikh,—„Scritores Arabici textus", ser. III, t. VII, Parisis, 1909, p. 10.
59. الطبری، تاریخ، ج ۶، مصر، ص ۷۱—۷۳، ۱۱۵—۱۱۶
60. *Al-Istakhri*, pp. 113, 156—157.
61. *Ibn Khordadbeh*, pp. 14—15; *Al-Moqaddasi*, p. 400, *Ibn al-Fakih*, pp. 131—136.
62. مروة حسین، النزاعات المادیة فی الفلسفة العربیة الاسلامیة، ج ۱، بیروت، ۱۹۷۹، ص ۴۳۶
63. *И. Петрушевский,* Ислам в Иране..., с. 39.
64. مروة حسین، النزاعات، ج ۱، ص ۴۳۷
65. *И. Петрушевский,* Ислам в Иране..., с. 43.
66. مروة حسین، النزاعات، ج ۱، ص ۴۴۱
67. Նույն տեղում։
68. الیعقوبی، تاریخ، ج ۲، النجف، ۱۹۳۹، ص ۱۹۳
69. المسعودی، مروج الذهب، ج ۳، ص ۳۰۲—
70. الطبری، تاریخ، ج ۱۱، مصر، ص ۲۳۳، ابن الاثیر، الکامل، ج ۵ ص ۳۳۴
71. المسعودی، مروج الذهب، ج ۳ ص ۳۵۱
72. المسعودی، مروج الذهب، ج ۳، ص ۳۰۲
73. ابن خلدون، کتاب العبر، ج ۳ مصر، ۱۲۸۴، ص ۴۱۳—۴۱۴
74. *И. Петрушевский,* Ислам в Иране.... с. 48.
75. *Е. Беляев,* Мусульманское сектантство, М., 1957, с. 35.
76. ابن الاثیر، الکامل، ج ۷، ص ۱۰۱

77. ابن الجوزي، المنتظم في التاريخ، ج ٧، حيدرآباد، ١٣٥٧، ص ٢٧١
78. *Шараф-Хан Бидлиси,* Шараф-наме, т. I, М., 1967, с. 91.
79. *Իրն Կասիրը նշում է, որ «Թագրը կառուցից ավելի քան 2 հազար մղոնի և իշխանատուն, տե՛ս* ابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ج ١١، القاهرة، ١٦٣٢، ص ٣٥٤.
80. ابن الجوزي، المنتظم، ج ٧، حيدرآباد، ١٣٥٧، ص ٢٧١
81. *Шараф-Хан Бидлиси,* Шараф-наме..., с. 91.
82. ابن الاثير، الكامل، ج ٧، القاهرة، ص ١٢٢

ՖԻԼՈԼՈԳԻԱ

ՊԱՏՄԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ՏԱՐԲԵՐԱՆԻ «ՄԵՍՐՈՊ-ՄԱՇՏՈՑ» ԱՆՎԱՆ ՀԱՅԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԱՄԲԻՈՆԻ ՎԱՐՉ ԳԱԶԱՆՉ

Ներկայացվող հոդվածում հեղինակը քննության է առնում Մեսրոպ Մաշտոցի ծննդյան տարեթվի հարցը՝ հիմնվելով հայ և օտար պատմիչների, ինչպես նաև ժամանակակից հայ գիտնականների տեսակետների վրա։ Հեղինակը գալիս է այն եզրակացության, որ Մեսրոպ Մաշտոցի ծննդյան տարեթիվը պետք է դիտարկել ոչ թե առանձին, այլ նրա հետ սերտ կապված այլ հարցերի համատեքստում։ Ելնելով այդ մոտեցումից՝ հեղինակը գալիս է այն եզրակացության, որ Մեսրոպ Մաշտոցի ծննդյան տարեթիվը պետք է դիտարկել Ներսես Մեծի գահակալության տարիների համատեքստում։

փանդման փաստումն են «Դըմ-դըմ» քրդական էպոսի հայերեն տարբերակները, որոնք կատարվել են հայ բանասացների կողմից։

Ըստ մեզ հայտնի աղբյուրների «Դըմ-դըմ» էպոսի մասին հայ դրականության մեջ առաջին հիշատակումը վերաբերում է XX դարի սկզբներին։ Էպոսի տարբերակներից սեկի հատուցում բովանդակությունը կրում է «Դիմ-դիմա» խորագիրը։ Այնտեղ հիշվում է. որ դա «... մի վեպ է, շատ երգվում է. ավելի քան տարածված է և բանում է Պարսկաստանի քյուրդերի երգերի շարքում նշանավոր տեղ»[4]։

«Դըմ-դըմա»-ի մասին հիշատակություն կա նաև «Քեռի խանում» հետաքրքիր պատմվածքում։ Դրա հեղինակը՝ Խուրշուդը, գրում է. որ «Ոգևորիչ է «Դըմ-դըմի» ոաղմանվագը։ Դա երդում են հարսանիքների ժամանակ»[5]։

Հակոբ Շահպազյանն իր «Քյուրդո-հայ պատմություն» արժեքավոր աշխատության մեջ դեռեղել է «Դըմ-դըմի» մի պատում, որ կըրում է «Միր Ջեպիլ-Զեռին (Ոսկերաղով իշխանը)» խորադիրը[6]։ Շահպազյանը այն թարգմանել է քրդագետ Ա. Ժաբայի՝ ֆրանսերեն և քրդերեն լեզուներով հրատարակած, քրդական բանահյուսությանը նվիրված հայանի ժողովածուից։ Նա այդ տարբերակը դեռեղել է իր գըրքում իբրև պատմական իրողություն։

«Դըմ-դըմ» էպոսի հայկական մի այլ տարբերակ դեռեղված է հայտնի աղգագրագետ Երվանդ Լալայանի «Աղգագրական հանդեսի» 25-րդ հատորում[7], որը դրի է առնվել 1911 թ. Շատախի Թաղ գյուղում։ Այս տարբերակը, որ արձակ է, կրում է «Խան Դըմ-դըմ» խորագիրը և դասվել է հայկական հեքիաթների շարքը։ «Այս հեքիաթը,—գրել է Լալայանը,—քրդերեն չեն ասում, այլ հայերեն»[8]։

«Դըմ-դըմ» էպոսի հայկական պատումների դրառման դործով ըղբաղվել է նաև բանասեը, քրդագետ Բենսեն (Սահակ Մովսիսյանը)։ Ինչպես ինքն է մեզ հայտնել, գրի է առել դրա մի տարբերակը, որը հետագայում անհետացել է։ Բենսեն միաժամանակ ղբաղվել է «Դըմ-դըմի» ոտոմնասիրությամբ։ Նրա արխիվում է դանվում «Փյունիկյան Ասատառ դիցուհին քրդական «Խան Դըմ-դըմ» էպոսում» անտիպ հոդվածը[9]։

Սողոմոն Տարոնցին և Մկրտիչ Խերանյանը թարգմանել են ավյալ էպոսի՝ մեր կողմից մշակված «Խան Դըմ-դըմ» և «Դըմ-դըմ բերդը» խորադրերով տարբերակները, որոնք հրատարակվել են տարբեր ժողովածուներում[10]։

Ահա սրանք են մեզ հայանի հայերեն լեզվով լույս տեսած այն նյութերը, որոնք առնչվում են «Դըմ-դըմ» էպոսի հետ։

Երեսնական թվականներից սկսած բանահյուսական դիտարշավների ժամանակ մենք հանդիպել ենք արևմտահայ գյուղաբնակ, տարբեր ղրաղմունքների տեր, քրդերեն խմացող մի շարք ասրեց հայ բանասացների[11]։ Դրանցից ոմանք պատմել են նաև «Դրմ-ղրմա» էպոսի տարբերակները, ասելով. «Հայ լինի հայերեն կպատմենք, քուրդ լինի՝ քրդերենն»։ Մինչ այժմ հայ բանասացներից մենք դրի ենք առել յոթ տարբերակ՝ «Խան Դրմ-դրմ» խորագրով։ Դրանցից չորսը քրդերեն են գրառված. Ջեղո Ջըրայելյանի, Ասատուր Պողոսյանի, Պետրոս Կանդալյանի և Ռաշո Մուրադյանի կատարմամբ։ Մեկ տարրերակ ասել է Հովսեփ Հովսեփյանը, հայերեն և քրդերեն լեզուներով, արձակը՝ հայերեն, չափածոն՝ քրդերեն։ Երկու տարրերակ դրի ենք առել Աքո Լադոյանից և Սահփան Շարոյանից։ Նրանք մեր խնդրանքով ասել են քրդերեն և նույնը հայերեն լեզուներով[12]։

Հայ բանասացներից դրի ենք առել նաև «Դրմ-դրմ» և «Դրմ-դրմ խան» խորագրերը կրող քրդերեն լեզվով պարերգեր։ Դրանք դասվում են «Շաուանի» և «Ճգդանշիր» հերոսական բնույթի պարերգերի շարքը։ Կատարման ժամանակ պարող աղամարդիկ բաժանվում են առանձին խմբերի և սաղը ղենքերը օդում ճոճելով՝ կովի ահսարան են ներկայացնում։ Պարի ընթացքում «հակառակորդ» խմբերի միշև ահեի է ունենում մի հոյակապ մրցույթ, որը ժողովրդի ազատասեն ոդու գեղեցիկ արտահայտություններից է։

Դրի ենք առել նաև «Դրմ-դրմ» ըերդը ուխա դնացածներից մեկի՝ մասնագիտությամբ հնօրյա քարաշ, բանասաց Արմենակ Ամրիկյանի հիշողությունները։ Ըստ նրա հաղորդման, իրենց համադյուղացիները՝ ողմեցիք, նույնպես մասնակցել են «Դրմ-դրմ» ըերդի ապստամբությանը ընդդեմ Շահ-Աբրասյան բռնակալության և նահատակվել են այդ ըերդի պաշտպանության ժամանակ։

«Խան Դրմ-դրմ» էպոսի հայկական պատումները առնչվում են «Մասունցի Դավիթ» էպոսի տարբերակների հետ։ Օրինակ, արևմտահայ բանասացները մեր հարցին, թե՝ էլ ի՞նչ բանահյուսական նմուշներ գիտեն, պատասխանել են, որ ի թիվս այլ նմուշների գիտեն նաև «Մասնա ծռերի» ճյուղերը։ Այս կապակցությամբ հետաքրքիր են նաև «Մասնա ծռերի» տարրերակների հայտնի բանահավաք, ակադեմիկոս Կ. Մելիք-Օհանջանյանի մի քանի դիտողությունները։ Այսպես, «Մասնա ծռեր» պատումի բանասաց Մանուկ Հարությունյանի մասին նա գրել է հետևյալը. «Մանուկ րիձալի քրդերեն դիտցածներից հիշենք՝ 1. «Փայալ փաշա», 2. «Ռուսաստ և Ջալ». 3. «Մամո և Զինե», 4. «Ջամրուլ Ֆրոշ»,

Իսկ մեր գրի առած ուսուցց Մեծո Լաթայանի «Ասաւ Գրա-գրաց ատրպետական հայատառ ասկատ գրականութեան պատմութիւն և հեռանկար.

«Ծատ անգամ մենք կարդում ենք մեր տարի, պատմում ենք հին հեքեաթներ և ասացուածքներ և չենք էլ մտածում, թէ որտեղից են առել մեր նախնիները այդ ամենը։ Ինչպես Գիլքի հորեղբայրն էր ասում, որը հայրենասէր էր և ամէն տեղ ու ամէն ժամանակ գովում էր հայրենի աշխարհը, նրա հին սովորութիւնները, հին հագուստները և ուրիշ շատ բաներ։ Մի անգամ Գիլքի հորեղբայրը ասաց նրան, որ մենք հայերս ունենք մեր սեփական գրերը, որոնցով գրում ենք մեր լեզուն։ Գիլքին շատ զարմացրեց այդ լուրը, որովհետև նա չգիտեր, որ հայերն էլ գրեր ունեն։ Նա հարցրեց հորեղբորը, թէ ինչպես են հայերի գրերը ստեղծվել։ Հորեղբայրը պատասխանեց, որ հայերի գրերը ստեղծել է Մեսրոպ Մաշտոցը։ Գիլքին շատ հետաքրքրեց այդ անունը, և նա ուզեց իմանալ, թէ ինչ տեսակ մարդ է եղել Մեսրոպ Մաշտոցը։

Հետևելով Գիլքի հորեղբոր խորհրդին՝ Գիլքի և նրա ընկերները գնացին Մեսրոպ Մաշտոցի տուն։

«Բարի գալուստ, երեխաներ։ Ինչ եք ուզում, ասացեք»,— ասաց Մեսրոպ Մաշտոցը, երբ տեսավ, որ երեխաները իրար հետ շշուկով խորհրդակցում են։

Գիլքի հորեղբայրը նախ ողջունեց Մեսրոպ Մաշտոցին և ապա ասաց, որ իրենց տղան՝ Գիլքին, շատ է հետաքրքրվում հայերի գրերով և ուզում է իմանալ, թէ ինչպես են ստեղծվել հայերի գրերը։

Մեսրոպ Մաշտոցը ժպտաց և ասաց.

— Ես ինքս եմ ստեղծել հայերի գրերը։ Ես տեսա, որ հայերը ունեն իրենց լեզուն, բայց չունեն գրեր, որոնցով կարելի լինի գրել։ Ես ուզեցի հայերին էլ տալ գրեր, որպեսզի նրանք էլ կարողանան գրել իրենց լեզուն։

Գիլքին շատ դուր եկավ Մեսրոպ Մաշտոցի պատասխանը։ Նա ուզեց իմանալ, թէ ինչպես են ստեղծվել գրերը։

Մեսրոպ Մաշտոցը սկսեց պատմել.

— Ես ուսումնասիրեցի հայերի լեզուն, լսեցի հայերի խոսքերը։ Հետո ես գրեցի հայերի ձայները, որոնք կոչվում են հնչյուններ։ Հնչյունները գրելու համար ես հայերին տվեցի 36 տարբեր նշաններ, որոնք կոչվում են տառեր։ Տառերի միացումից ստացվում են վանկեր, վանկերից՝ բառեր, բառերից՝ նախադասություններ։

Գիլքին հասկանալի էր թվում Մեսրոպ Մաշտոցի խոսքը։ Նա ուզում էր իմանալ, թէ ինչպես են գրվում հայերի տառերը։

Մեսրոպ Մաշտոցը սկսեց գրել հայերի տառերը։

Գիլքի հորեղբայրը նայում էր Մեսրոպ Մաշտոցի ձեռքին և ասում.

— Ինչ շնորհալի մարդ է եղել Մեսրոպ Մաշտոցը։ Ինչ հրաշալի գրեր է ստեղծել հայերի համար։

Գիլքին էլ շատ էր դուր գալիս հայերի գրերի գեղեցկությունը։

Ապա Մեսրոպ Մաշտոցը ասաց.

— Ես ստեղծեցի հայերի գրերը, որպեսզի հայերը կարդան աստվածային գրքերը և սովորեն աստծո խոսքը։

գարող, կիտա մի սոլ գարող, կբերի. կիկա: Առավոտ գլի Խանոն կմագնե: Գառներ կթողա, կերթա հանգ: Ինքն էլ ծանոթ չի եղները. լապրստակում. աղվիսնոմ, գիլանքոմ, ինչ բան որ կելի խառնա գառներոմ խետ կբերա: Կբերի քոզ կինե: Սոլ կիլե. գմնա սոլե թել:

Ապո գսե,—Ինչ է պատահիր քեգի, սարախտան սոլ չագար, իրկոմ մնաց թել ու էրիս:

Գսա,—Ապո, հիշին ուլ. ըսօը զիմ հոգի առավ:

Ապո ձրրագ կկպցե կերթա գառներոմ տեսութեն, կգիսնա աղվես, ըգա մեջ լապատսակ խառներ է խեա, րերե հավու (ներս)»:

Բացի գրանից, նմանօրինակ գրվածքներ են նաև առյուծի հետ կապված հատվածները՝ առյուծի «Փայգա» լինելը: «Մասնա ծռեր» էպոսում հիշատակվում է, որ «Փայգա» ընկած առյուծը ճանապարհներ է «կտրել», թուլլ չի տալիս, որ մարդիկ գնան ու գան: Դրա պատճառով չացի պատերազմում ու թանկութեում է տեղծվում աշխարհում: Մ'երը «ճղում» է այդ առյուծի բերանը, սպանում է նրան, որի համար էլ կոչվում է «Առյուծաձև Մհերը»[16]:

Հայ բանասաց Ջեգո Ջրրաչելյանի «Խան Դրմ-գրմ» ստրերեակում նուչնպես պատմվում է մի առյուծի մասին, որից մարդիկ վախենում և խուսափում են, իրենց անասուններին այլ ուղղութեամբ են տանում: Այն անտառը, ուր առյուծ է հայտնարերվել, անօգտագործելի է գառնում: Նախրապան Դրմ-գրմը (Խանոն) արհամարհելով վտանգը, տավարը տանում է հենց այն անտառը, ուր առյուծն է գտնվում: Այդ ամեհի գաղանի հետ գոտեմարտի է բռնվում և սպանում է՝ կորցնելով իր մի ձեռքը, որի համար էլ կոչվում է «Խանե կոպ» («Կռնատ խան»):

«Դրմ-գրմի» հայկական պատումներում տեղ են գտել նաև հայ և քուրդ ժողովուրդների հարևանութեան տերտ կապերը արտացոլող դրվագներ: Բանաստաց Հովսեփ Հովսեփյանի «Խանա Դրմ-գրմ» խորագիրը կրող ստրբերակի հերոսը՝ Մահմուգը (Խանե Ճանգեռնինը), որը «հայ գյուղի հաց է կերել», երախտագիտութեան գգացումով է օգնում այգ գյուղի բնակիչներին: Նրանցից թալանված ոչխարի հոտը ավաղակներից եռ է խլում, բերում, հանձնում է տերերին: Կռվի ժամանակ ղրկվում է մի ձեռքից: Հայ գյուղացիները ղիմում են շահին, որ նրա կորցրած ձեռքի համար ոսկյա ձեռք պատրաստել տա. «Հայերն,—ասվում է այնտեղ,—պատիվ կոնենան շահ-թագավորի մոտ, կգնան էնտեղ, կղիմեն շահին, կասեն.

— Ձա մարգը էսպես-էսպես ղոչախութեուն արեց, մեր թալանը գարձրեց: Կղիմենք նրա համար մի ոսկյա ձեռք պատրաստել:

Շատ կ՚ուզէի, որ ամէն ոտնաձայն, ամէն թռչնաբոյնն ու ծառ ձմրան սպասէր ինծի հետը (Հնչակեան)։

Հանդուցեալ Շահան Չոպանեան «Գրի-գրան» տպագրեալ առաջին նոր լրագրէն իսկ ինծի ուշադրութիւն դարձուցած էր, ու ես ալ ամէն անգամ որ անոր հանդիպէի, կ՚ուզէի ծանօթանալ անոր հետ։ Ինծի համար ան ոչ միայն հանգուցեալ Գրիգոր Զոհրապ էր, այլ նաեւ Գրիգոր Զօհրապ, որ ինծի համար ամենէն սիրելի հեղինակներէն մէկն էր։ Ուզէի անոր հետ խօսիլ, անոր հետ ծանօթանալ եւ ինքնին հասկնալի է, որ ուզածիս չհասայ։ Ան ալ ինծի պէս ամաչկոտ մէկն էր, ինծի պէս ամէն մարդէ կը խուսափէր, ինծի պէս ամէն մարդէ կը վախնար։ Ան ալ ինծի պէս ամէն մարդէ աւելի իր գրիչին կ՚ապաւինէր, ինծի պէս ան ալ իր գրիչին միջոցով կը խօսէր, ինծի պէս ան ալ իր գրիչին միջոցով կը սիրէր, ինծի պէս ան ալ իր գրիչին միջոցով կ՚ատէր։ Ինծի պէս ան ալ իր գրիչին միջոցով կը տառապէր, ինծի պէս ան ալ իր գրիչին միջոցով կ՚ապրէր։ Ինծի պէս ան ալ իր գրիչին միջոցով կը մեռնէր։

Մեծ ուրախութիւն պատճառեց ինծի, երբ Զոհրապ ինծի գրեց, որ ինծի հետ ծանօթանալու համար ինք ալ կ՚ուզէ, որ ես երթամ իրեն հետ հանդիպիմ։ Ինծի համար ան ոչ միայն գրագէտ մըն էր, այլ նաեւ հոգեկան ընկեր մը, որ ինծի պէս կը տառապէր, ինծի պէս կը տանջուէր, ինծի պէս կ՚ուզէր ինքզինքը ազատել իր տանջանքներէն

Բայց ահա Ալեքսանդր Մեծի մահից հետո «Իրի-Ռուրի» տապալումից ազատված Ասորեստանը կրկին ձգտում է ընդարձակել իր տիրապետությունը Միջագետքում, ամրապնդել իր դիրքերը Ասորեստանի հարավային սահմանների երկայնքով, ինչպես նաև Միջագետքի հյուսիսային շրջաններում։ Ասորեստանյան տիրակալները կրկին ձգտում են ստեղծել «Իրի-Ռուրի» նախկին տիրույթները՝ Միջագետքը, Ֆինիկիան, Պաղեստինը, Ասորեստանի հարավային սահմանները, Ուրարտուն և Կիլիկիան։ Ասորեստանի տիրակալները կրկին ձգտում են ստեղծել «Իրի-Ռուրի» նախկին տիրույթները՝ Միջագետքը, Ֆինիկիան, Պաղեստինը, Ասորեստանի հարավային սահմանները, Ուրարտուն և Կիլիկիան։

«Իրի-Ռուրի» տապալումից անմիջապես հետո Ասորեստանի դիրքերը Միջագետքում թուլացան, որովհետև նրան հակադրվեցին Միջագետքի հին ցեղերը։ Ասորեստանի տիրակալները ստիպված էին մի քանի տասնամյակ պայքարել Միջագետքի համար

իրրև Շահ-Արասի ղորքի քաջարի դինվոր, թշնամիների դեմ տանում է մի շարք փայլուն հաղթանակներ. «Աֆղանստանը, Հաջարստանը, Արաբրստանը ենթարկում է Պարսկաստանին»։ Մի թեժ կռվի ժամանակ Դրմ-դրմը կորցնում է իր ձախ ձեռքը։ Շահ-Արասը դնահատելով նրա աչքի րնկնող ծառայությունները, կարգադրում է նրա համար ոսկյա ձեռք պատրաստել։ Դրանից հետո նրան կոչում են Դրմ-դրմ խան։ Հետագայում նա փրկում է գերության մեջ գտնվող իր ծնողներին։ Դրանից հետո նրա հայրը՝ Մարտիրոսը, կրում է Միր Մարտիրոս անտղոսը։

Հետագայում Դրմ-դրմ խանը սիրահարվում է Շահ-Արասի եղբոր՝ Մահմուդ Մերդինի աղջկան՝ Հաջիջային։ Շահ-Արասը չի կարողանում հաշտվել այն մտքի հետ, որ հայ գերին կարող է դառնալ իր տոհմիկ ցեղի փեսան։ Դրա փոխարեն համաձայնվում է կատարել Դրմ-դրմի մյուս բոլոր պահանջները, միայն թե նա ձեռք քաշի իր այդ մտադրությունից։

Մերժումից խիստ վիրավորված Դրմ-դրմ խանը դիմում է խորամանկության։ Շահ-Արասից խնդրում է երկու եղան կաշվի չափ հողամաս, որպեսզի իր համար տուն-տեղ կառուցի։ Համաձայնությունն ստանալուց հետո նա այդ եղների կաշիները սրեմի է վերածում, դրանով չափում է մեծ տարածություն, ուր կառուցել է ամրոց մի բերդ։ Բերդի կառուցումից հետո նրա կողմնակիցների և Շահ-Արասի ղորքի միջև տեղի է ունենում կատաղի կռիվ։ Շահ-Արասի դինվորները չեն կարողանում բերդը դրավել։ Այդ ժամանակ Դրմ-դրմ խանին մոտիկ՝ Մուրադանունով մի անձնավորություն դավաճանում է նրան, բերդից փախչում և շահին հայտնում է բերդի ջրի ակունքի տեղը։ Ջրի ակունքը փակելուց հետո միայն շահի դինվորներին հաջողվում է բերդը դրավել։

Դժվար չէ նկատել Վ. Վարդանյանի և քուրդ բանասացների ասրբերակների նմանությունը և տարբերությունը։ Վ. Վարդանյանի տարբերակում փաստորեն միաձուլվել են «հայ ժողովրդի պատմության մեջ իր չափերով նախընթացը չունեցող»[19] այդ մեծ դաղթը և նույն ջրջանում տեղի ունեցող քրդերի հայտնի ապստամբությունը։ Այս երկու խոշոր իրադարձությունների միասնությունը դիտվում է որպես երկու հարևան ժողովուրդների միասնական րողոքի ցասման ու պայքարի արտահայտություն՝ ընդդեմ պարսկական տիրապետության։

Ահա թե ինչու «Դրմ-դրմի» և «Խան Դրմ-դրմի» քրդերեն տարբերակները այդքան հարազատ են հայ բանասացներին և այդքան լայն տարածում են գտել հնադույն հարևան ու բարեկամ հայ ժողովրդի լայն ջրջաններում ևս։

АДЖИЕ ДЖНДИ

АРМЯНСКИЕ ВАРИАНТЫ КУРДСКОГО ЭПОСА «ДЫМ-ДЫМ»

Резюме

Распространенность произведений курдского устного народного творчества среди армян одно из примечательных явлений курдско-армянских историко-культурных взаимосвязей. В статье обстоятельно анализируются варианты курдского эпоса «Дым-Дым», популярных в западноармянской среде, вскрыты особенности этих вариантов, локализация их идейно-художественных черт.

ՄԱՆՐԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

1. *Տե՛ս Գ. Սրվանձտյան, Երկեր հ. 1, ե., 1978, Ս. Հայկունի, Էմինյան ազգագրական ժողովածու, հ. ե., Հայ-քրդական վեպ. Մոսկվա-Վաղարշապատ, 1904։ Նույնի Էմինյան ազգագրական ժողովածու, հ. Զ, Մոսկվա-Վաղարշապատ, 1906, Ալևոր. Բալու, Իր սովորույթները, կրթական իմացական վիճակը և բարբառը, Գահիրե, 1930, Հ. Ջանը. Հայ և քուրդ ժողովուրդների բարեկամության արտացոլումը բանահյուսության մեջ, ե., 1965։ С. Лисициан,* Старинные пляски и театральные представления армянского народа, т. I, Ереван *և ուրիշներ։*
2. *Տե՛ս «Լումա» ամսագիր. գիրք Բ, Թիֆլիս, 1898, էջ 173։*
3. *Նույն տեղում, էջ 160։*
4. *Ե. Տրանգիան, Ատրպատական, Թիֆլիս, 1905, էջ 293։*
5. *«Արօր» հանդես, Թիֆլիս, 1910, № 6—7, էջ 27։*
6. *Հ. Շահպազյան, Քյուրդո հայ պատմություն, Կ. Պոլիս. 1911, էջ 65—68։*
7. *Ե. Լալայան, Ազգագրական հանդես. հ. 25, Թիֆլիս, 1914, էջ 154—160։*
8. *Նույն տեղում, էջ 154։*
9. *«Հայ ժողովրդական հեքիաթներ», հ. 10, ե., 1967, էջ 551։*
10. *«Սովետական քուրդ բանաստեղծներ», ժողովածու, կազմեց Ջ. Ջալիլը. ե., 1953, էջ 56—65, Հ. Ջնդի. Քրդական ժողովրդական վիպերգեր, ե., 1960, էջ 34—60։*
11. *Տե՛ս Հ. Ջնդի և Ա. Ավդալ. Քրդական ֆոլկլոր (ժողովածու, քրդերեն), ե., 1936։*
12. *Տե՛ս մեր անձնական արխիվի անտիպ պատումները։*
13. *«Մասնա ծռեր», Երևան, 1936, էջ 603։*
14. *Նույն տեղում, էջ 756։*
15. *«Մասնա ծռեր», համադրեց պրոֆ. դր. Մանուկ Արեղյանը, աշխատակցությամբ Կարապետ Մ. Օհանջանյանի, ե., 1936, էջ 11—12։*
16. *«Մասնա ծռեր», աշխատակցությամբ Սարգիս Հարությունյանի, ե., 1977, էջ 56—60։*
17. *Տե՛ս Հ. Ջնդի և Ա. Ավդալ, Քրդական ֆոլկլոր (քրդերեն), ե., էջ 167—176։*
18. *«Հայ ժողովրդի պատմություն», հ. 4, ե., 1972, էջ 93։*
19. *Նույն տեղում, էջ 78։*

Н. А. ДЖАУАРИ

КУРДСКАЯ МУЗЫКАЛЬНАЯ ФОЛЬКЛОРИСТИКА И ЕЕ ПРОБЛЕМЫ

Курдская народная музыка занимает достойное место в общей культуре народов Востока. Она широко известна и пользуется большой популярностью как среди курдов, так и соседних народов.

Уже с конца прошлого века курдский музыкальный фольклор привлекал внимание многих фольклористов, музыковедов, писателей, путешественников разных национальностей и особенно армян, для которых он стал предметом исследований и музыкальных обработок.

Первые известные нам записи курдской музыки сделаны русским музыкантом П. Сиялским[1]. Эти записи, однако, имеют только документальное значение. Из армянских музыкантов собиранием курдских песен занимались Кара-Мурза, Комитас, С. Меликян, Л. Кочарян, К. Закарян, С. Гаспарян и М. Тумаджан. Эти записи являются значительным вкладом в деле сохранения курдской традиционной музыки и создания национальной профессиональной музыкальной школы[2].

Примечательным явлением в культурной жизни курдов Советской Армении стало появление сборников народных песен, записанных курдскими музыкантами-фольклористами Н. Джауари и Дж. Джалил[3]. Издано семь сборников Н. Джауари и четыре сборника Дж. Джалил.

Последние работы[4] Дж. Джалил охватывают малоизданные или вовсе не изданные образцы курдской музыки—инструментальные наигрыши, средневековые бейты, исторические песни, которые обогащают жанровый состав сборников. Они также популярны и составлены для широкого круга читателей по принципу от простых образцов к сложным. В них словесные тексты песен подобраны добросовестно, в то время как в музыкальных текстах много неясностей, неточностей, которые создают впечатление недоработанности материала[5].

Как в предыдущих, так и в последних сборниках Дж. Джалил

большое место занимают песни-пляски. Ею изданы также 33 песни-пляски в сборнике «Курдский фольклор», составленные О. Джалилом и Дж. Джалилом[6].

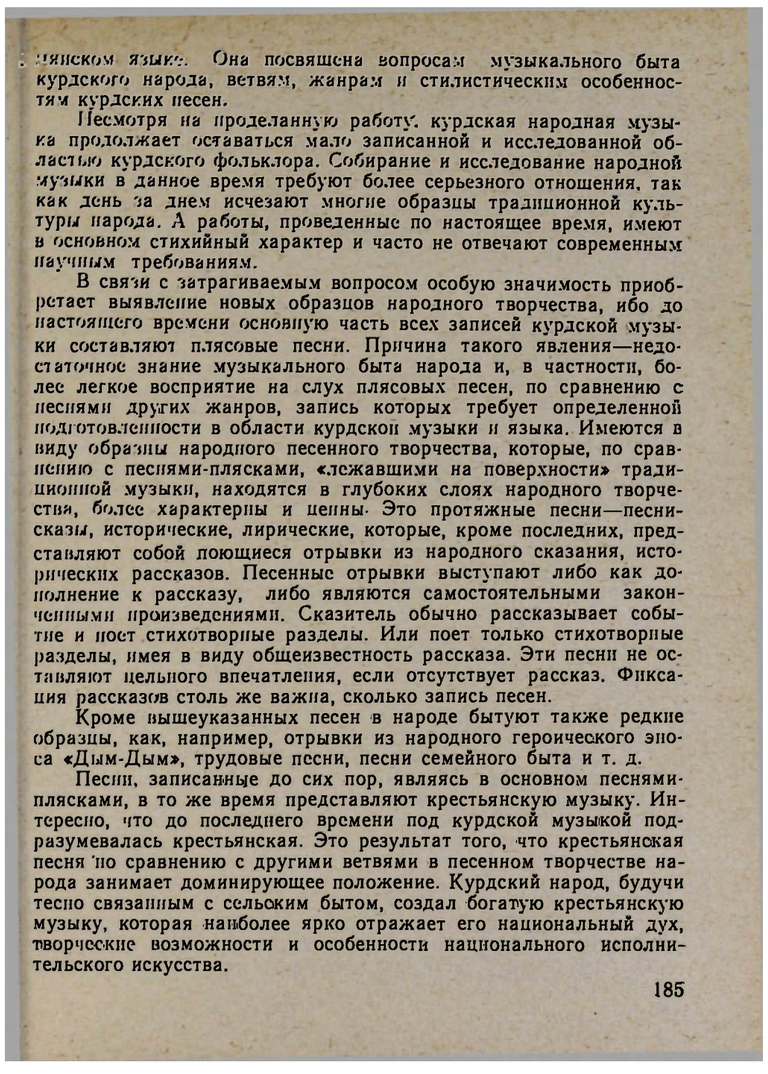
В настоящее время значительная работа проделана по записям музыкальных фольклорных образцов курдскими музыкантами за рубежом. В 1978 г. в Багдаде изданы нотные записи народных песен Анвара Карадахи в сборнике песен, посвященном известному певцу Хасану Зираку[7]. С 1980 г. в Швеции издается журнал «Музыка и искусство» на курдском языке. В изданных 14-и номерах опубликованы статьи о музыке и музыкантах, есть разделы музыкальной грамоты, фольклорных записей и песен, сочиненных автором журнала—иракским музыкантом Баширом Ботани[8]. Им издан также сборник собственных сочинений песен и стихов, под заглавием «Мир и любовь»[9].

Как фольклорные публикации А. Карадахи, так и Б. Ботани содержат крестьянские и городские песни, мелодии. Они создают общее представление о музыкальной жизни курдов Ирака. Но, к сожалению, эти записи своей интерпретацией народной музыки, техникой записи еще не совсем удовлетворяют современным требованиям музыкальной фольклористики.

Довольно богатый материал содержится и в механических записях курдской музыки. Они хранятся в государственных и в личных фонотеках: в Институте русской литературы АН СССР, в Институте искусств АН АрмССР, в Тбилисской государственной консерватории. Записи сделаны Э. Эвальд, Х. Кушнаряном, А. Кочаряном, В. Ахобадзе, Н. Джауари. Из личных собраний нам известны записи Г. Чхиквадзе, Дж. Джалил, Н. Джауари. Большую работу в области механических записей курдского музыкального фольклора в исполнении лучших народных певцов и инструменталистов делает редакция передач на курдском языке Госкомитета по телевидению и радиовещанию АрмССР в Ереване. Значительная работа проделана в этом направлении в Багдаде и Керманшахе.

Сравнительно мало сделано в области исследования курдской народной музыки. Известно, что в 1898 г. в Берлине Комитас, с окончанием консерватории, представил труд о курдской музыке, который, к сожалению, не сохранился. До нас дошли только некоторые замечания относительно курдской музыки в статьях Комитаса об армянской народной музыке. О теоретических вопросах курдской музыки высказывались также армянские музыковеды В. Корганов, С. Меликян, С. Гаспарян. Эти замечания относятся к разным вопросам курдской музыки и имеют определенную научную ценность[10].

В 1976 г. Институтом искусств АН АрмССР издана монография Н. Джауари «Курдское народное песенное искусство» на ар-



...ianском языке. Она посвящена вопросам музыкального быта курдского народа, ветвям, жанрам и стилистическим особенностям курдских песен.

Несмотря на проделанную работу, курдская народная музыка продолжает оставаться мало записанной и исследованной областью курдского фольклора. Собирание и исследование народной музыки в данное время требуют более серьезного отношения, так как день за днем исчезают многие образцы традиционной культуры народа. А работы, проведенные по настоящее время, имеют в основном стихийный характер и часто не отвечают современным научным требованиям.

В связи с затрагиваемым вопросом особую значимость приобретает выявление новых образцов народного творчества, ибо до настоящего времени основную часть всех записей курдской музыки составляют плясовые песни. Причина такого явления—недостаточное знание музыкального быта народа и, в частности, более легкое восприятие на слух плясовых песен, по сравнению с песнями других жанров, запись которых требует определенной подготовленности в области курдской музыки и языка. Имеются в виду образцы народного песенного творчества, которые, по сравнению с песнями-плясками, «лежавшими на поверхности» традиционной музыки, находятся в глубоких слоях народного творчества, более характерны и ценны. Это протяжные песни—песни-сказы, исторические, лирические, которые, кроме последних, представляют собой поющиеся отрывки из народного сказания, исторических рассказов. Песенные отрывки выступают либо как дополнение к рассказу, либо являются самостоятельными законченными произведениями. Сказитель обычно рассказывает событие и поет стихотворные разделы. Или поет только стихотворные разделы, имея в виду общеизвестность рассказа. Эти песни не оставляют цельного впечатления, если отсутствует рассказ. Фиксация рассказов столь же важна, сколько запись песен.

Кроме вышеуказанных песен в народе бытуют также редкие образцы, как, например, отрывки из народного героического эпоса «Дым-Дым», трудовые песни, песни семейного быта и т. д.

Песни, записанные до сих пор, являясь в основном песнями-плясками, в то же время представляют крестьянскую музыку. Интересно, что до последнего времени под курдской музыкой подразумевалась крестьянская. Это результат того, что крестьянская песня по сравнению с другими ветвями в песенном творчестве народа занимает доминирующее положение. Курдский народ, будучи тесно связанным с сельским бытом, создал богатую крестьянскую музыку, которая наиболее ярко отражает его национальный дух, творческие возможности и особенности национального исполнительского искусства.

Не меньший научный интерес представляют и другие ветви, самостоятельность которых очевидна не только различием их специального назначения, но и отличием их музыкально-поэтических особенностей от песен крестьянских. Это песни ашугские, городские и духовные.

Курдское ашугское искусство аналогично принятому среди восточных народов сельскому ашугскому искусству и представляет составную часть ашугского искусства Востока. Оно сохраняется как в среде курдов Советского Союза, так и в самом Курдистане и продолжает оставаться важной и почитаемой областью музыкальной культуры народа.

Создание и развитие курдских городских песен связаны с ростом курдских городов, с появлением интеллигенции, с пробуждением национального самосознания народа. Они начали формироваться в Курдистане и постепенно распространяться, приобретая большую популярность.

В курдском песенном творчестве более сложную область представляют духовные песни. Пока нам известны только духовные песни курдов-езидов. Они оформились и приобрели самостоятельность в курдской среде на основе древней курдской языческой культуры. Духовные песни в то же время имеют профессиональное начало.

Исследование ветвей песенного творчества имеет познавательное значение, а также способствует дальнейшему поиску, с целью полного собирания образцов фольклора.

Важную часть курдской народной музыки составляют также инструментальные наигрыши—пастушеские, лирические, плясовые, которые до сих пор очень мало записаны.

Пастушеские наигрыши—мелодии широкого дыхания. Будучи художественным воплощением выражения чувств пастуха, они представляют собой лирические поэмы. Это высокохудожественные произведения, которые наряду с песнями, исполняются также и на концертах.

Интересно, что курдские лирические наигрыши в основном программны, имеют определенные содержания. Рассказы берутся из народного предания, исторического прошлого народа, фиксация которых также представляет настоятельную необходимость.

Плясовые наигрыши—либо самостоятельные мелодии, либо мелодии известных песен-плясок. Этот раздел инструментальной музыки имеет, естественно, много общего с жанром песен-плясок, с той лишь разницей, что, благодаря возможностям инструментов, они имеют сравнительно широкий диапазон и мелодическое развитие. Интересную часть инструментальной музыки составляют также обрядовые, в частности, свадебные наигрыши, охотничьи и т. д.

Инструментальные наигрыши с применением различных музыкальных инструментов представляют собой богатую и ценную часть курдской музыки и как таковые заслуживают серьезного внимания.

Помимо выявления новых песен и наигрышей, особого внимания требует также их выбор. Курдская музыка, как и музыкальное искусство других народов, имеет свой своеобразный характер. В основе этой музыки лежат определенная ладо-интонационная система, особые принципы развития мелодии и формообразования. В настоящее время особенности песен разных видов и жанров выявлены лишь в общих чертах. Изучение своеобразия курдской музыки поможет правильному подбору песен.

Большого внимания требует также вопрос составления и издания сборников курдского музыкального фольклора. Имеющиеся сборники в основном носят популярный характер и содержат необработанный материал. Пора подумать о научных методах систематизации материалов, отвечающих современным требованиям.

Работы в области собирания и изучения образцов курдской народной музыки велись и ведутся в основном в Советской Армении. В наше время почти не изучена музыка курдов, проживающих в республиках Советского Союза: в Грузии, Азербайджане, Туркмении, Киргизии, Казахстане, а также в самом Курдистане, разделенном между Ираком, Ираном, Турцией и Сирией. Собирание и изучение музыки курдов этих регионов приведут к решению многих важных вопросов.

Кроме территориальной раздробленности, курды делятся на различные группировки в зависимости от диалектов и вероисповедания. Следует отметить, что имеющиеся до сих пор записи в основном сделаны от курдов-езидов, говорящих на диалекте курманджи. И естественно, живя при разных общественных формациях, в разных социальных условиях, принадлежа к разным диалектам и верам, народ создал разные музыкальные диалекты и поддиалекты. В то же время фольклор отдельных частей народа со своими отличительными особенностями имеет общенациональный характер. В связи с этим одним из основных вопросов курдской фольклористики является сравнительное изучение фольклора отдельных частей народа, выявление общностей и характерных особенностей.

Будучи самостоятельным искусством, курдская музыка одновременно представляет звено общей культуры народов Востока. Веками курды проживали в соседстве со многими народами. Изучение взаимоотношений и взаимовлияний музыкальных культур этих народов поможет выявлению многих новых вопросов.

Эти работы будут сделаны многими поколениями. Но сегодня уже в связи с изменением традиционного народного фольклора,

Ա. Հ. ՋԱՀԱՆԳԻՐ

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԲՐԱՆՁԵՆԱԿԱՆ ՊԱՏԿԱՌԱՏՈՒԹՅԱՆ ՄԻ ՔԱՆԻ ԽՆԴԻՐՆԵՐԻ

Նշումներ

Պրոպոզիցիայի ձևակերպման ընդհանուր կանոնները։ Պրոպոզիցիայի տրամաբանական վերլուծության նշանակությունը։ Պրոպոզիցիայի տրամաբանական ձևի և քերականական ձևի տարբերությունը։ Պրոպոզիցիայի տրամաբանական ձևի որոշման մի քանի օրինակներ։ Պրոպոզիցիայի տրամաբանական ձևի որոշման կանոնները։ Պրոպոզիցիայի տրամաբանական ձևի որոշման վարժություններ։ Պրոպոզիցիայի տրամաբանական ձևի որոշման վարժությունների ստուգում։

Հետինակը արևելագետների ուշադրությունը հրավիրում է քրդական երաժշտության ընդավառում Սովետական Միության այլ հանրապետություններում և բուն Քուրդիստանում աշխատանքներ սկսելու և այդ ընդավառի համար կադրեր պատրաստելու կարևոր հարցի վրա, քանդի քրդական երաժշտության հարցերը սերտորեն առնչվում են արևելագիտության հարցերի հետ, ուր առանձին մշակույթների կապերի բացահայտումը ունի կարևոր գրտական նշանակություն։

ПРИМЕЧАНИЯ

1. «Иллюстрация», Всемирное обозрение, т. 8, СПб., 1861, с. 284.
2. См. *Н. Джауари,* «Курдское народное песенное искусство» (на арм. яз.), Ереван, 1976, с. 7—27.
3. Библиография изданий курдского музыкального фольклора по 1972 г., см. в вышеуказанной работе Н. Джауари, с 179. Новые сборники: *Дж. Джалил,* Курдские народные песни и инструментальные наигрыши, М., 1973; Курдские народные песни, Ереван, 1977; *Н. Джауари,* По одной дороге, № 1, 2, 3, сборники песен и инструментальных наигрышей (соавтор Б. Ботани), Стокгольм, 1981, Упсала, 1982, Вестерос, 1983 (Швеция); Курдские народные песни, Ереван, 1983; Курдские народные песни и инструментальные наигрыши (приложение к альманаху курдских писателей «Весна 2»), Ереван, 1983.
4. О первых двух сборниках см. в вышеуказанной работе Н. Джауари, с. 16—18.
5. Многие записи песен представлены без обозначения темпов, в них отсутствуют тактовые черты и т. д.
6. Курдский фольклор, кн. II, М., 1978.
7. مەسەن زیرەك، جاپی سێی، هەمین، بیغاد ٥٠ ١٩٧٨
8. Muzik û huner, xudan û berpirsiarê kovarê Besîr Botanî, Swêd.
9. Besîr Botanî, Astî û evîn, stran, helbest, mûzik, Uppsala, 1980.
10. См. вышеуказанную работу Н. Джауари, с. 13, 47, 99.

К. К. КУРДОЕВ

СОБСТВЕННЫЕ ИМЕНА В КУРДСКОМ ЯЗЫКЕ

Вопрос о собственных именах в курдском языке до последнего времени в курдоведческой литературе не ставился. Между тем изучение собственных имен имеет важное значение для исследования средств и способов словообразования, словарного состава языка и для вскрытия некоторых грамматических и фонетических процессов, играющих важную роль в образовании и изменении имен собственных.

На основании имеющихся языковых фактов курдские имена собственные можно разделить на следующие группы:

1) имена собственные курдского или иранского происхождения, восходящие по значению к курдским или общеиранским словам;

2) имена собственные арабского происхождения, т. е. имена, которые по изучению, значению или грамматическим формам восходят или к значимым словам или к собственным арабским именам;

3) собственные имена, проникшие в курдский язык из армянского, русского и турецкого языков.

Последняя группа имен собственных представлена незначительным количеством слов. Преобладают в курдском языке имена собственные двух первых групп.

Почти все курдские собственные имена, как и арабские, восходят к нарицательным словам и не представляют собой отвлеченных имен. С каждым собственным именем в курдском языке связано представление о том или ином признаке или даже группе признаков. Курдские собственные имена по объему делятся на простые, сложные и сокращенные, которые в свою очередь подразделяются на мужские и женские собственные имена. В группу простых собственных имен входят общеиранские слова и собственные имена, возникшие на материале самого курдского или же персидского языков. Курдские или персидские собственные имена имеют полную и сокращенную формы. Полные собственные имена это такие слова, которые не подвергались фонетиче-

скому изменению, сохранили свою первоначальную именную основу и легко поддаются этимологии. К ним могут быть отнесены следующие: Чачан, Кәкан, Ч'әкан, Кьлһан, Сәрһ'ьнг, П'әришан, Камран, Рьзган, Рьһ'ан, Шьwан, Шарибан, П'әләwан, Қәрәман, Шьмшит, Зораби другие. Почти все эти имена собственные употребляются во всех иранских языках. Значение некоторых из них легко можно быть объяснено на материале персидского и других иранских языков; так, например, следующие собственные имена по значению воспринимаются как нарицательные слова: һ'ьнар—персидское анар (гранат), Бьһар, ср. персидское баһар (весна), Нигар, ср. персидское негар (картина), Нергьз, ср. персидское наргес (нарцис), Зоро, ср. персидское зор (сила), Сәрһ'ьнг, ср., персидское сарһанг (полковник), Щьһангир, ср. персидское шьвангир (завоеватель) и другие.

Как видно из примеров все эти собственные имена являются знаменательными словами, именами существительными. По составу они делятся на простые и сложные. Последние образовались соединением курдских или персидских существительных с прилагательными и глагольными основами. При этом глагольные основы всегда выступают в роли второго члена композита, тогда как прилагательные могут быть первым и вторым. В таком случае, они являются определяющими членами сложных собственных имен. Благодаря этому достигается индивидуализирование, опредмечивание общих признаков, по которым называется или обозначается то или иное лицо.

К сложным собственным именам могут быть отнесены имена Гӧлша Гулыпа (гӧл „роза"; ша „радостный); П'орсор (п'ор' „волос"; сор „красный", „рыжий", п'орсор „златокудрая", „рыжеволосая"); Гӧлизәр (гӧли „локоны", „кудри", зәр „желтый", гӧлизәр „златокудрая"); Гӧлназ (гӧл „роза" наз „нежный", гӧлназ „нежная роза"); П'оргӧл (п'ор' „волос", гӧл „роза"); Соргӧл „розоволосая" (сор „красный, гӧл „роза"; соргӧл „красная роза"); һивәрон (һив „луна"; рон „светлый"; ясный; һивәрон „светлая луна"); Нубар (нӧ „новый", бар „плод"; нубар „новый плод"); Сибәр (си „тень"; бәр „перед", „лицо"; сибәр „черноликая"); Гӧлп'әри (гӧл „роза"; п'әри „пери"; Щангир (щангир стяжённая форма заимствованного персидского щаһангир „завоеватель"); Хӧдеда (Хwәде „бог"; да—осн. прош. вр. гл. дан „дать"; Хwәдеда „богом дан"); Шазад (шаһ „царь"; зад—осн. прош. вр. гл. заи'дән „родиться"; шазадә „царевич"); Шерза—

„рожденный от льва“, (шер—лев, за осн. прош. вр. гл. зад „родится“, шерза—рожденный от льва).

Из приведенных примеров видно, что сложные имена включают в себя женские и мужские собственные имена, образованные сложением курдских и персидских слов и корней. Наряду с этим в курдском языке мы встречаем ряд собственных имен, образованных путем слияния слов или корней курдского, арабского и турецкого происхождения. Эти слова вошли в курдский язык вместе с заимствованными собственными именами из турецкого и персидского языков: Щәфәр аг'а, Темур бәг, Qәлихан, Нәдьр хан, Мәмәд аг'а, Мьстәфә бәг и др.

Известно, что слова хан, бег, ага в курдском, точно так же, как и в турецком и персидском языках употребляются самостоятельно в значении: хан—князь, бәг —феодал, аг'а —хозяин, господин, помещик. Они большей частью служат для обозначения социального положения класса феодалов и помещиков, или же для обозначения чина, должности и титула того или иного лица: Аһ'мәд ага—господин Ахмед, Бәдьр хан—князь Бедир, Мьстәфә бәг—феодал Мустафа или князь Мустафа. Однако, выступая в качестве второго элемента собственного имени, слова бег, хан, аг а постепенно утрачивают свое нарицательное значение и в курдском языке они воспринимаются как неотделимая часть полного сложного собственного имени.

Таким образом, в курдском языке слова хан, бәг и аг'а служили одним из средств образования собственных имен на основе слияния с простыми арабскими и турецкими словами и собственными именами Ә'лихан, Ордихан, Омәрхан, Те'щьраг'а, Щәфәраг'а, Синәмхан, Ә'либәг, Лят'ифаг'а, Qәлихан, П'әриxан, Һ'асәнбәг, Ә'гитбәг и другие.

Несколько слов о собственных именах, заимствованных из турецкого, армянского и русского языков.

Как известно, в курдском языке встречается небольшая группа собственных имен из названных языков. К собственным именам, восходящим к армянским и русским словам могут быть отнесены следующие слова: Сьмо (ср. арм. Симон), Осе (ср. арм. Осеп); Басо (ср. рус. Вася, Василий); Исо (ср. Исус), Соне (ср. рус. Соня); Хачо (ср. арм. Хачик) и другие.

К собственным именам тюркского происхождения относятся слова Әфәнди от него же образована форма Әфо (ср. тур. әфәнди „господин“); Ч'ич'әк (ср. тур. чичәк „роза“); Тели (ср. тур. те'ли (украшенная золотыми нитями); Гозәл (ср. тур. гозәл „привлекательная, красивая“); Гозе (сокращ. форма от гозәл).

Как видно из примеров, некоторые собственные имена турецкого происхождения встречаются и в усеченном виде Әфәнди и Әфо; Гозэл Гозе; Ханым Хане. Хат'ун и Хате.

Таким образом, рассмотренный материал показывает, что почти все заимствованные собственные имена, восходящие к арабским, турецким и другим языкам подразделяются на две большие группы: а) собственные имена, сохранившие свою первоначальную форму и неподвергшиеся фонетическим изменениям; б) собственные имена, подвергшиеся сокращению или фонетическим изменениям и сохранившие свою первоначальную именную основу.

Сокращение собственных имен не является специфическим явлением курдского языка. Оно встречается во многих языках, в частности, в русском, армянском и грузинском языках, но в курдском языке оно имеет некоторое своеобразие и отличается от сокращения в грузинском, армянском и русском языках.

Как известно, в армянском, грузинском языках сокращенные собственные имена принимают показатель «о», придающий им значение уменьшительности, ласкательности (ср. груз. Александр и Сандро, Васили и Васо; ср. армянское Карапет и Каро, Хачик и Хачо). В русском языке сокращение собственных имен имеет некоторое отличие от подобного рода сокращений в армянском и грузинском (ср. рус. Николай и Коля, Иван и Ваня, Борис и Боря). Между грузинскими, армянскими и русскими именами собственными имеется семантическая общность. Она заключается в том, что в них сокращение в основном используется как средство различия младшего и старшего возраста.

В курдском языке с сокращением собственных имен связан процесс образования новых мужских и женских собственных имен. Они обозначают не только возраст, но и пол или род, а в ряде случаев и социальное положение называемого лица.

Чтобы проследить это своеобразие курдских собственных имен, остановимся на фонетическом процессе, которому подвергаются сокращенные собственные имена.

В свое время на характер сокращения собственных имен в курдском языке обращали внимание Александр Жаба, курдский ученый Тефик Вахби; автор грамматики курдского языка на арабском языке и издатель курдского журнала „Həwar" Джалядет Бадирхан. Все эти авторы отмечали, что арабские собственные имена, проникшие в курдский язык, часто подвергаются сокращению. А. Жаба в сборнике курдских текстов на страницах 11—12 приводит список полных и сокращенных имен собственных: Сьло и Сьлеман, Тэ'мо и Т'эмьр, Э'вдо и Э'вдал, Бэк'ьр и Бэк'о, Надо и Надьр Мэме и Мэмэд, Аһме и Аһмэд, Мьсто и Мьстэфа, Щасо и Щасьм и другие.

Аналогичные примеры приводит Тефик Вахби: Гадьр и Гале, Сальh и Сале, Р'әшид и Р'әше, Мәhмәд и Мьhе и другие.

Однако ни А. Жаба, ни Тефик не заметили, что сокращение собственных имен в курдском языке присуще не только заимствованным арабским словам, но и собственным именам курдского или иранского происхождения и, что это сокращение сопровождается оформлением собственных имен показателями «о» и «е».

Интересно отметить, что на это явление в курдском языке обратил внимание еще Х. Абовян, написавший историко-этнографический очерк о курдах. Он писал: «Почти ко всем именам собственным, даже к названиям других народов, курды присоединяют окончание «о» и сокращают их почти наполовину, напр. Гассан, Шамди, Алаверди и др. изменяются в Гассо, Шамо, Алло—из этого правила исключаются только имена знатных и сколько-нибудь значительных лиц, следовательно, обычай этот служит некоторым образом отличием для высшего сословия».

Следует отметить, что до последнего времени никто из специалистов по курдскому языку не обратил внимания на это важное замечание Х. Абовяна. Между тем оно имеет большое значение для понимания сущности процесса образования собственных имен.

На самом деле материал показывает, что большинство собственных имен оканчивается гласными показателями «о» и «е».

Эти показатели, являются формами звательного падежа: «о»—показатель имен мужского рода, «е»—женского рода. В силу этого все сокращенные собственные имена, оформленные показателем «о», воспринимаются как мужские собственные имена, а сокращенные имена, оканчивающиеся показателем «е»,—как женские собственные имена (ср. собственные имена мужские: Б'әк'ьр и Бәк'о; Надьр и Надо; Бәдьр и Бәдо; Сьлеман и Сьло и женские собственные имена: Зәлихә и Зәлхе, Зәй'нәб и Зәй'не Фатмә и Фате; Щәwар и Щәwе и др.).

Полным арабским и курдским собственным именам в курдском языке противопоставляются сокращенные имена не только по объему и внешним формам, но и по значению и употреблению.

Очень редко к сокращенным женским собственным именам прибавляются слова: Хатун «барыня, ханьм «госпожа» и т. п.

Употребление слов бәг, хан, аг'а в качестве определения к собственным именам (Надьрхан, Омәрхан, Шәрәфхап Ә'мәрхан, Омәрахан, смәрханьм, Ә'лиаг'а) отражает порядок сочетания определяемого и определения в тех языках, откуда они за-

. ичствованы. Однако в курдском языке эти заимствованные слова в ряде случаев органически слились со своим определяемым именем, например, Ордихан, Ә'лихан, Ә'либәг, Ә'гитаха.

Это показывает на дальнейший процесс их локализации, когда в таком сочетании они уже не воспринимаются как самостоятельные слова.

Аналогичное явление происходит с употреблением показателей звательных падежей женского (е) и мужского (о) родов. Как окончания собственных имен они не воспринимаются в форме звательного падежа женского и мужского рода, напр., а) Мьсто, Т'әмо, Ходо, Бак'о, Шько, Мәмо, Сьмо, Ә'вдо, Щьмо, Баро, Шанго б) Безе, П'урте, Бәсе, Гәwре, Голе, Нуре, Назе и другие.

В курдском языке сокращенные собственные имена в ряде случаев получают окончание «е» не различающее категорию рода, например Каке, Мәме, Хьле Дәде, Дәле, Мьсте, Һ'әме, Мьһ'е и другие.

Вместе с этим необходимо отметить, что очень часто одни и те же формы звательного падежа «о», «е» прибавляются к одному и тому же собственному имени, например, Шәро, Шәре; Хәмо, Хәме; Хано, Хане; Безо, Безе; Мәмо, Мәме и другие.

Обратимся к именам собственным, заимствованным из арабского языка. Известно, что арабские слова проникли в персидский язык через литературу, письменность.

Курды заимствовали арабские слова, в том числе и собственные имена, в основном, непосредственно из языковой стихии. В силу этого значительное количество заимствованных арабских собственных имен в курдском языке подверглось большим фонетическим изменениям. В настоящее время невольно возникает вопрос: произошли ли они из арабских слов и собственных имен, или же они являются собственными именами курдского или общеиранского происхождения. Однако сравнение некоторых материалов показывает, что большинство курдских собственных имен, кажущихся на первый взгляд словами не арабскими, в действительности являются арабскими. Например, курдские имена собственные Аһме, Һ'әмо и Мәм представляются нам фонетической разновидностью арабских имен собственных Аһмәд, Һ'әмнд и Мәһәмәд, а именно: имена Аһме, Аһмо, Н'әмо, Н'әме являются курдскими вариантами арабских имен Аһмәд и Һ'әмид, а курдские мужские имена Мәм, Мәмо, Мәме вариантами арабского имени Мәһәмәд, Муһәмәд. Фонетические варианты арабских собственных имен, употребляемых в курдском языке, наряду с их

арабскими формами, встречаются чрезвычайно часто, например, Ḥ'әсән, Н'әсо, Н'әсе; Зәлихә, Зәлхе, Зәлхо; Зәйнә'б, Зәйне, Зәйно; Мьстәфа, Мьсто, Мьсте; Ә'вдал, Ә'вдо, Ә'вде; Мәщит, Мәшо; Qасьм, Qасо; Бәк'ьр, Бәк'о; Щәлат, Щәло; Нәщиф, Нәщо, Нәще; Мьзбәт, Мьзбе; Бәдьр, Бәдо; Хәлил Хәло; Щәлил, Щәло; Надьр, Надо.

Таким образом, в курдском языке преобладают собственные имена, заимствованные из арабского и подвергшиеся фонетическому изменению.

Имеется также значительное количество арабских собственных имен, употребляемых в курдском как женские имена, но не оформленных арабским показателем женского рода, например, Зәйнәб, Шәрбәт, Сәнәм, Р'әхбәт, Ḥ'озрәт, Мьзбәт, Хәзал, Сьбḥ'ан, Әсмәр, Алмаст и другие. Наряду с этим встречаются некоторые собственные имена, которые в курдском языке употребляются одновременно и как женские имена, и как мужские, например, Щәw'ар, Сәнәм, Сьлт'ан, Ләт'иф, Нәщиф, Щәмил, Щәмал Сәбре (женские имена) и Сәбри (мужское имя) и другие.

Таким образом, в словарном составе курдских собственных имен, наряду с исконно курдскими словами и собственными именами имеются арабские, персидские, отчасти тюркские, армянские и русские собственные имена. Анализ материала показывает, что значительное количество курдских собственных имен вместе с заимствованными собственными именами представляет собой самостоятельные слова (имена существительные, прилагательные и глагольные основы или корни). Вместе с тем наблюдаются весьма важные грамматические и фонетические процессы, присущие курдскому языку и сыгравшие существенную роль в образовании собственных имен и в развитии, а также пополнении их словарного состава. Благодаря грамматическим и фонетическим процессам образование собственных имен происходит, вернее развивается по двум основным направлениям: а) образование женских собственных имен, б) образование мужских собственных имен, которые подразделяются на простые, сложные, полные и сокращенные. Простые собственные имена восходят, как было сказано, к знаменательным словам, а сложные и сокращенные собственные имена по основным способам и нормам образования слов в курдском языке.

В зависимости от грамматических и фонетических процессов, которым подвергались и подвергаются собственные имена в курдском языке произошел процесс формальной и семантической дифференциации различных групп собственных имен. Эта дифференциация проявляется в делении собственных имен на простые и сложные, полные и сокращенные, различающиеся между собой не

Ֆրեդերիկ Հասուն անունների հարցը բրեպակիտացնում գրականության մեջ ցայտուն մի ուսուցչասիրական ընդհանուր ուռուցքային ձգտումների և նրանց փոխհարաբերությունների մեջ, որպես կենտրոնի հասարակական ուսումնասիրությունը։

Հոդվածում քննության են առնված իրանական, արաբական, թուրքական, հնդկական և ռուսական ծագում ունեցող անձնանունների փոխառության, հայկական ձևերը, նրանց հին փոխառությունները։

Ն. Ջ. ՋԻՒՐՅԱՆ

ՀԱՅԵՐԵՆ ԱՆՀԱՏԱԿԱՆ ՅՈՒՐԱՔԱՆՉՅՈՒՐ

Ա ն ո փ ո ւ մ

Ֆրեդերիկ Հասուն անունների հարցը քրեպակիտացնում գրականության մեջ ցայտուն մի ուսուցչասիրական ընդհանուր ուռուցքային ձգտումների և նրանց փոխհարաբերությունների մեջ։ Հոդվածում քննության են առնված իրանական, արաբական, թուրքական, հնդկական և ռուսական ծագում ունեցող անձնանունների փոխառության, հայկական ձևերը, նրանց հին փոխառությունները։

только по вещественным признакам, но и по употреблению. В зависимости от пола, возраста и социального положения лиц и сокращенные имена употребляются по-разному: сокращенные имена употребляются как составные имена лиц низшего и среднего сословий—крестьян, кочевников и лиц младшего возраста, а полные составные имена, как составные имена лиц высшего сословий—вождей племен, знатных и богатых представителей духовенства и людей старшего возраста.

Сокращенные и производные показатели женского пола «о» и «е», курдские составные имена делятся на две противоположные группы имен: а) женские составные имена, оформленные показателем «е»; б) мужские составные имена, оформленные показателем «о».

Выполняя функцию различения женских и мужских составных имен, показатели «о» и «е» во многих случаях воспринимаются как лексикализованная часть слова. Лексикализация показателей женского пола «о» и «е» особенно видна на примере простых составных имен. Следовательно, сокращение полных составных имен с одновременным их оформлением показателями женского пола «о» и «е» и дальнейший процесс лексикализации последних, а также процесс отделения значения составных имен от их первоначального значительного значения являются историческим процессом развития способов образования составных имен в курдском языке.

Ն. Ջ. ՋԻՒՐՅԱՆ

ՔՈՒՐԴԱԿԱՆ ԱՆՀԱՏԱԿԱՆ ՅՈՒՐԱՔԱՆՉՅՈՒՐ

Ա ն ո փ ո ւ մ

Ֆրեդերիկ Հասուն անունների հարցը քրեպակիտացնում գրականության մեջ ցայտուն մի ուսուցչասիրական ընդհանուր ուռուցքային ձգտումների և նրանց փոխհարաբերությունների մեջ, որպես կենտրոնի հասարակական ուսումնասիրությունների մեջ։ Հոդվածում քննության են առնված իրանական, արաբական, թուրքական, հնդկական և ռուսական ծագում ունեցող անձնանունների փոխառության, հայկական ձևերը, նրանց հին փոխառությունները։

М. У. ХАМОЯН

МОРФОЛОГИЧЕСКИЕ РАЗРЯДЫ ФРАЗЕОЛОГИЗМОВ В СОВРЕМЕННОМ КУРДСКОМ ЯЗЫКЕ

Морфологические (фразо-грамматические) разряды фразеологизмов определяются на основе их соотнесения с соответствующими лексико-грамматическими разрядами слов. При этом морфологическая классификация фразеологизмов не совпадает с их структурно-семантической классификацией: к одному морфологическому разряду могут относиться фразеологизмы разных структурно-семантических типов, а один и тот же структурно-семантический тип нередко объединяет единицы, соотносящиеся с разными частями речи.

В основе дифференциации фразеологизмов на структурно-семантические типы лежат семантические и зависящие от последних соответствующие формально-грамматические особенности их комплексной организации. Деление же фразеологизмов на морфологические разряды, точно также, как и деление слов на лексико-грамматические разряды, основано на характере их грамматического значения при непременном учете семантических особенностей и той функции, которую они выполняют в составе предложения.

Фразеологизмы курдского языка в зависимости от характера обозначаемых ими объектов действительности делятся на некоторые классы, которые в свою очередь дифференцируются на соответствующие разряды:

Этими классами являются: номинативные фразеологические единицы, служебные фразеологические единицы, модальные фразеологические единицы, междометные фразеологические единицы.

НОМИНАТИВНЫЕ ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИЕ ЕДИНИЦЫ

Номинативными фразеологизмами являются обороты, выступающие обозначениями предметов, явлений, действий, состояний, качеств и т. д. Они имеют значительный удельный вес в фразеологическом фонде языка, представляя также большое мно-

тообразие структурно-семантических типов. Различаются следующие разряды номинативных фразеологизмов: субстантивные, адъективные, адвербиальные и глагольные. Эта дифференциация номинативных оборотов основана на семантических, синтаксических и морфологических признаках, проявляющихся у них в условиях контекста.

Фразо-грамматическое значение номинативных фразеологизмов обычно определяется лексико-грамматическим значением их стержневого слова. Фразеологизмы со стержневыми компонирующими словами, например, именами существительными являются субстантивными фразеологизмами. Если же стержневой компонент представлен глаголом, то фразеологизм оказывается фразеологизмом глагольным и т. д.

Однако, вместе с тем, курдская фразеология представляет немало случаев, когда фразо-грамматическое значение фразеологизма не совпадает с лексико-грамматическим значением стержневого компонента. В частности, многие фразеологизмы синкретически соединяют в себе фразео-грамматическое значение двух частей речи. Например, субстантивные фразеологизмы могут совмещать субстантивное и прилагательное, ср. фразео-грамматические значения гьрийа р'әш „очень жадный и „жадина", нав у дәнг—„слава, известность" и „славный, известный". Адвербиальные фразеологизмы могут иметь фразео—грамматическое значение прилагательного, ср. например: сәр ав—э'бура хwә „честно" и „честный" и т. д.

Следует также отметить, что для курдской фразеологии не менее характерны случаи, когда фразеологизмы по стержневому слову являются глагольными, но реализуются в предложении в качестве прилагательного, см. например: э'рдева нае хане—„очень маленький, низкого роста" и т. д.

СУБСТАНТИВНЫЕ ФРАЗЕОЛОГИЗМЫ

Единицы фразеологической системы языка, которые служат обозначением предмета в широком смысле, т. е. обладают значением предметности, называются субстантивными фразеологизмами. В качестве таких единиц выступают, например ава р'у «честь, достоинство», ав у агьр «беда бедствие, несчастье», ав у зар «плач, стенание, переживание», йе сор «красная сыпь, корь", нане п'ехәмбәр „кукуруза", дьнна дәрәwин—„бренный мир, этот свет, земной шар" и т. д.

Субстантивные фразеологизмы подразделяются на два типа:

фразеологизмы со структурой подчинительного словосочетания и фразеологизмы со структурой сочинительного словосочетания.

Фразеологизмы, имеющие структуру подчинительного словосочетания, в свою очередь, подразделяются на два разряда: фразеологизмы, реализующиеся в структуре изафетно—определительного словосочетания и фразеологизмы структуры «относительное местоимение+имя прилагательное или имя существительное (с предлогом или без предлога) или же форма причастия прошедшего времени».

Фразеологизмы, имеющие структуру сочинительного словосочетания также подразделяются на два разряда: фразеологизмы со структурой парного словосочетания и фразеологизмы со вторым компонентом—словом—рифмой.

Фразеологизмы со структурой подчинительного словосочетания
Структурно-семантические особенности фразеологизмов с подчинительной структурой

А. *Фразеологизмы, имеющие изафетную структуру.*

Современный курдский язык представляет две группы фразеологизмов с изафетной структурой: а) собственно изафетные субстантивные фразеологизмы, возникшие в структуре определительного словосочетания: гола шин—«небо», хӧданє мале—«святой дух, которому поклоняется семья», хәмє дьла—«переживания, тоска», рәбәнє дера—«аскет» и т. п.; б) фразеологизмы, которые внешне напоминают изафетные субстантивные фразеологизмы, но по происхождению и по семантико-грамматическому содержанию не являются таковыми. Это обороты, оказавшиеся в структуре изафетной конструкции в результате варьирования фразеологических единиц, относящихся в основном к двум структурно-семантическим типам, а именно к фразеологизмам-сравнениям и к предложно-адъективным фразеологизмам, ср. предложно-адъективный фразеологизм бь дьле сах—«чистосердечно» и его вариант дьле сах с тем же значением, но в структуре изафетного словосочетания. Или, ср. фразеологизм — мина бәрфа йәкшәвйнә—„очень белый, белоснежный“ и его сокращенный вариант бәрфа йәкшәвйнә с тем же значением, но в изафетной структуре.

Случайное совпадение сокращенных вариантов фразеологизмов указанных двух структурно-семантических типов с субстантивными фразеологизмами, изначально имеющими определительную структуру, должно в обязательном порядке быть учтено, т. к. в противном случае будет иметь место нарушение принципа

структурно-семантической типологии фразеологизмов. согласно которому структурно-семантический тип образуют фразеологизмы, имеющие общую структурно-семантическую организацию.

План выражения изафетных субстантивных фразеологизмов представлен словосочетаниями, обычно состоящими из двух или трех или же, реже, четырех компонирующих слов, а план их содержания—фразеологической семантемой, отражающей реальные видовые (типовые) или ассоциативно-видовые проявления предметов и явлений объективной действительности.

Фразеологизмами с семантемами, являющимися отражениями реально-видовых проявлений объектов действительности, выступают, например, обороты типа: дьнйа р'он—«белый свет, окружающий мир, земля со всеми существующими на ней», дьнйа дәрәwин—«бренный мир, этот свет», дьнийа wиналин—«тот свет, загробный мир» и т. д. Примерами же фразеологизмов с семантемами, являющимися отражениями ассоциативно-видовых проявлений объектов действительности, выступают обороты типа: коне нире—«паутина», ср. «паутина паука» как составное значение и «шатер старухи» как буквальное значение, п'ынщар'а чоле—«грубый, неотесанный человек», ср. составное значение «дикая зелень» с буквальным значением «зелень поля» и т. д.

Б. *Фразеологизмы, имеющие структуру «относительное местоимение+имя прилагательное или имя существительное (с предлогом или без предлога) или же форма причастия прошедшего времени»* Эта разновидность субстантивных фразеологизмов делится на три сравнительно небольшие группы: а) эвфемистические фразеологизмы: йа дәнг (вместо слова qьрмә) „пистолет", йе зәр(вместо слова зер') „золото, золотые монеты", йа тә'л (вместо слова арақ) „водка" и т. д. б) дизфемистические фразеологизмы: йе навһ'әрам—„презренный", йе щьну—„сумасшедшии", йа к'әлбьсә (к'әлбсә)—„дряхлая, старая" и т. д. в) фразеологизмы-табу: йе һур (вместо слова хӧри) „оспа", йе сор (вместо слова сорьк) „красная сыпь, корь" и т. д.

Фразеологизмы со структурой сочинительного словосочетания

Структурно-семантическая организация фразеологизмов с сочинительной структурой.

А. *Фразеологизмы со структурой парного словосочетания или парные фразеологизмы.* План содержания фразеологизмов этого типа представляется родовым субстантивным обобщенно-собирательным или обобщенно-усилительным понятием, а их план вы-

ражения—словосочетанием, образующимся по грамматической модели сочетания однородных членов предложения из потребности в выражении фразеологического понятия. Такое словосочетание, как правило, является абсолютно двучленным, т. е. состоит из двух компонирующих слов, связанных между собой союзным словом о(у) или без него. При этом в зависимости от характера фразеологического понятия в качестве компонирующих слов избираются два имени существительных (или субстантивированных имен прилагательных), которые в условиях соединения семантически однородны, морфологически равнозначны и синтаксически равносильны. Они оказываются носителями понятий, выступающих по отношению к общему, родовому понятию всего комплекса как понятия видовые, см., например, де у бав—«родители»—фразеологическое понятие, ср. с «мать и отец»—составным, буквальным значением как сочетанием двух видовых понятий. Вместе с тем, если выбор компонирующих слов с их соответствующими семантическими, морфологическими и синтаксическими особенностями зависит от характера фразеологического понятия (например, в зависимости от субстантивности этого понятия в качестве компонирующих слов избираются имена существительные, см. дэст у п'е—«конечности», букв. «руки и ноги», а если это понятие является адъективным понятием, то в качестве компонентов выбираются имена прилагательные и т. д.), то порядок их расположения в соединении подчинено правилу ритмико-интонационной структуры последнего, допускающего строго определенный тип лексического наполнения модели, а именно: из избираемых двух компонирующих слов сравнительно долгий занимает постпозицию, а краткий—препозицию. См. щи-ньвин—«постель, постельная принадлежность», бьск-т'эморпк—«локоны», бащ-бэртил—«подкуп, взятка», ду-дэрман—«лекарство, препараты», шуштьн-вэшуштьн»—«стирка, мытье» и т. д.

Б. *Фразеологизмы со вторым компонентом—словом-рифмой.* Обороты с первым значимым и вторым незначимым компонирующим словом-рифмой представляют в языке отдельный структурно-семантический тип. К ним относятся, например, hур-мур «мелкие вещи, вещи, товар, пожитки», к'эсиб-к'усиб—«нищие, бедные люди», ньфьр'-афьр'—«проклятие» и т. д. План содержания таких субстантивных оборотов образует родовое собирательно-обобщенное или обобщенно-усилительное понятие, нередко осложненное семантическими оттенками неопределенности, пренебрежительности или презрительности. А план их выражения представляется словосочетанием, состоящим из слова—имени существительного (или имени прилагательного) и непосредственно следующего за ним его отзвука—слова—эхо, рифмующегося и/или аллитерирующегося с ним. См. к'эсиб-к'усиб—«нищие» (к'эсиб—«нищий»)

или hэсту-п'эсту—«всякого рода кости» (hэсту—«кость») и т. д. Значимый компонент в них выступает одновременно и как стержневое слово сочетания, и как источник возникновения второго компонента.

Морфологические особенности субстантивных фразеологических единиц

Несмотря на семантическое разнообразие, всем субстантивным фразеологизмам присуще общее, одинаковое для всех значение—предметное. Оно выражается в том, что субстантивные фразеологизмы обладают грамматическими категориями рода, числа, падежа, определенности и неопределенности, а также могут определяться прилагательными, местоимениями, числительными и находятся в сочетании с глаголом. Морфологические изменения субстантивных фразеологизмов и реализуемые ими грамматические значения прослеживаются в составе предложения, где они употребляются в роли подлежащего, дополнения, именной части составного сказуемого, определения и определяемого.

РОД

Категория рода является классификационной грамматической категорией субстантивных фразеологизмов. Она лежит в основе дифференциации субстантивных фразеологизмов на два класса: фразеологизмы мужского рода и фразеологизмы женского рода. Редко встречаются также субстантивные фразеологизмы общего рода, которые, однако, не могут составить отдельный класс, т. к. не имеют своих особых родовых признаков. Их реализация то в значении мужского рода, то женского рода происходит в полной зависимости от конкретных целей высказывания (ч'ежке гора «мерзавец», ср. ч'ежка гора—«мерзавка»). Категория рода прослеживается у субстантивных фразеологизмов в единственном числе. Во множественном числе субстантивные фразеологизмы по родам не различаются. В зависимости от этого субстантивные фразеологизмы, традиционно употребляющиеся только во множественном числе (нав—нуч'ък—«насмешливые или бранные прозвища», ньфьр'—афьр'—«проклятия всякого рода, недобрые пожелания») не обнаруживают принадлежности ни к мужскому, ни к женскому роду. При этом они встречаются среди субстантивных фразеологизмов как с подчинительной, так и с сочинительной структурой.

В зависимости от особенностей структурно-семантической организации субстантивных фразеологизмов по-разному определяется их родовая принадлежность. При этом различия между суб-

стантивными фразеологизмами мужского и женского рода наблюдаются как в плане их семантики, так и в морфологическом плане. В семантическом плане различаются фразеологизмы женского и мужского рода с общим значением лица. Например, фразеологизм ахае ĥ'әр'ийе—«шишка на ровном месте, человек, который много мнит о себе, ничтожная личность»—обозначает лицо только мужского пола, а фразеологизм мака нодьк нод щә'нуйи—«женщина, которая имеет много детей, очень находчивая, бойкая»—лицо женского рода.

В морфологическом плане фразеологизмы мужского и женского рода различаются постановкой при них указательных местоимений в форме косвенного падежа ед. числа и соответствующими изафетными показателями (см., например, ĥур—мур: ĥур—муре мьн, ĥур—мурәки баш, ви ĥур—мури и т. д., бәжн у бал: бәжн у бала тә, ве бажн у бале, бәжн у баләкә бәдәw и т. д., тьрале бәхдае: әwи тьрале бәхдае, то тьрале бәхдайейи и т. д. кәвч'ийе ĥ'әрам: әви кәвч'ийе ĥ'әрам, кәвч'ики ĥ'әрамә и т. д.

В плане взаимоотношений между фразео-грамматическим значением и значением составным (суммой значений компонирующих слов) род фразеологизмов различных структур определяется по-разному. Род субстантивных парных фразеологизмов определяется родом компонирующего слова, стоящего в постпозиции См., например, нав-намус—«честь» (намус—«честь»—существительное женского рода), дәрд-бәла—«беда» бәла—«беда»—существительное женского рода); ав-агьр—«беда, бедствие (агьр—«огонь»—существительное мужского рода), ав-зар—«плач, рыдание, мучение» (зар—«язык»—существительное мужского рода) и т. д. Род субстантивных фразеологизмов со вторым компонентом, словом-рифмой, определяется родом значимого, препозитивного компонента. См. например, субстантивные фразеологизмы мужского рода: хан-ман—«здание, дом» (хан—«дом—существительное мужского рода), шәр'-шур'—«драка, ссора, клевета» (шәр'—«драка, ссора»—существительное мужского рода), мал-мул—«имущество, скот» (мал—«скот, имущество»—существительное мужского рода) и т. д. Род субстантивных фразеологизмов с относительным местоимением в препозиции определяется родом этого местоимения. См. например: йа дәнг—«пистолет» (фразеологизм женского рода), йа—относительное местоимение женского рода), йа тә'л—«водка» (фразеологизм женского рода), йа—относительное местоимение женского рода), йе гоно—«тот, кто подразумевается» (фразеологизм мужского рода), йе—относительное местоимение мужского рода и т. д. Род субстантивных изафетных фразеологизмов определяется родом ведущего компонирующего слова, стоящего в препозиции. См. например: дәрге тәнг—«трудное, безвы-

ходное положение» (дэргэ—«дверь»—существительное мужского рода), дике бе h'эйам—«нетерпеливый человек, которому не спится, который встает рано» (дик—«петух»—существительное мужского рода), канийа сыпи—«святой источник, откуда, согласно езидской религии, мать берет молоко для новорожденного ребенка (кани—«источник»—существительное женского рода), аха сар—«вечный покой, могила» (ах—«земля»—существительное женского рода) и т. д.

ЧИСЛО

Субстантивные фразеологизмы в значении прямого падежа не имеют специальных показателей, ни единственного, ни множественного числа. Число определяется лишь в контексте через соответствующие формы сказуемого: хан-ман бәдәwә—«здание красивое», ср. хан-ман бәдәwьн—«здания красивые» или мьн хәрщ—хәращ да—«я отдал налог», ср. мьн хәрщ-хәращ дан—«я отдал налоги» и т. д. В значении же косвенного падежа (см. косвенный падеж) субстантивные фразеологизмы оформлены показателями—е/ -йе- для женского рода и—и/ -йи (для мужского рода в единственном числе, а показателем -йа—во множественном числе: ве дәф-дә'wате—«эта свадьба», ср. ван дәф-де'wата—«эти свадьбы» или ви әк'ьн-т'икыни—«этот посев», ср. ван әк'ьн-т'ик'на—«эти посевы» и т. д. Субстантивные фразеологизмы в значении звательного падежа хотя и объективно встречаются, но сравнительно редко оформляются показателями этого падежа: -е/ -йе (для женского рода) или -о (для мужского рода) в единственном числе и -но (или -ин) во множественном числе: р'әбе аләме, тӧ к'омәке бьди кӧр'ед мьн—«Бог, чтобы помог моим сыновьям!», дәр у щипарно, wәрен к'омәке бьдьн ван хәбатчийа—«Соседи, приходите на помощь этим рабочим» и т. д.

Показателями единственного и множественного числа выступают также соответствующие изафетные флексии: —е/йе (для мужского рода), —а/—йа (для женского рода) в единственном числе и —е/д/—йе/д во множественном числе: әк'ьн—т'ик'не баш „хороший посев", ср әк'ьн—т'ик'нед баш—„хорошие посевы". При оформлении фразеологизма неопределенным артиклем әк изафетными показателями единственного числа выступают—и (для мужского рода), э—(для женского рода): әк'ьн—т'икнәки баш—„какой-то хороший посев", ср. ав—халикә баш „какая—то хорошая почва земля)". В качестве неопределенного артикля во множественном числе выступает показатель—нә: әк'ьн—т'ик'ьннә

баш—„какие-то хорошие посевы", ав—халинэ дэwлэмэнд—„какие-то богатые земли (почвы)" и т. д.

Грамматическая категория числа у субстантивных фразеологизмов зависит от характера их семантико-грамматической организации.

Субстантивные фразеологизмы с сочинительной структурой в своем подавляющем большинстве имеют только множественное число: ав—hесьр „слезы, рыдание, плач", дэр—щинар—„соседи, окружающие", и другие. Но встречаются и такие, которые имеют только единственное число. В этих оборотах значение единственного числа реализуется с дополнительным оттенком собирательности или собирательности—усилительности: бэхт—мьраз—„счастье, заветное желание", бин—бохз—„неприятный запах", ав—hэwа—„климат", си—сибэр—„тенистое место, защита, покровительство", си—стар—„защита, покровительство, опора" и т. д.

Фразеологизмов с сочинительной структурой, имеющих оба соотносительных числа сравнительно мало. Они представлены оборотами типа: дэм-дэзгэ—«убранство, утварь, порядок, строй, устройство, инструменты» (ср. вн дэм-дэзгэйи и ван дэм-дэзга), ду-дэрман—«лекарство, препараты» (ср. вн ду-дэрмани и ван ду-дэрмана) и другие.

Субстантивные фразеологизмы с подчинительной структурой и, особенно изафетные фразеологизмы, в подавляющем своем большинстве, имеют только единственное число: бинайа ч'э'ва—„бог", сэре песэкьнийа—„глава, старший по положению, тот у кого можно получить совет", бука баране—„домосед", ава р'у—„честь", ава авh'эйат(h'эйате)—„живая вода", ава бьн кас—„предатель", и т. д.

Некоторые фразеологизмы традиционно употребляющиеся в единственном числе, могут иметь и множественное число. Это обороты типа: гэр'ока нава гӧнд—„бродяга, бродяжка", ср. гэр'окед нава гӧнд—"бродяги, бродяжки", т'уле гора—„мерзавец, подлец", ср. т'улед гора—„мерзавцы, подлецы" и т. д. Редко встречаются также субстантивные фразеологизмы, употребляющиеся только во множественном числе. В качестве таковых выступают, например: йе hур—„оспа", йе зэр—„золото, золотые монеты", йе нав т'ьлийа—„деньги" и т. д.

КАТЕГОРИЯ ПАДЕЖА

Падежные нормативные изменения обычно характерны для субстантивных фразеологизмов с сочинительной структурой. Фразеологизмы с подчинительной структурой не претерпевают подобных изменений.

ПРЯМОЙ ПАДЕЖ

Формы единственного и множественного числа субстантивного фразеологизма в прямом падеже не имеют специальных флективных показателей. Падежное значение определяется по выполняемой фразеологизмом функции в составе предложения. В частности он выступает:

1. Подлежащим субъектной конструкции: нане п'ехәмбәр бал мә hешин набә—„кукуруза у нас не выращивается", дәф—дә'wat бәтьли—„свадьба (брачный обряд) завершилась" и т. д.

2. Дополнением объектной конструкции предложения: әwи нане пехәмбәр хар—„он съел кукурузу", мьн дәйн—дуйе хwә дан „я отдал свои долги" и т. д.

3. Предикативом именного сказуемого: Тӧ тьр'але бәхдаейи—„ты лодырь, бездельник," әw к'уте бәр тәндурейә—„он лентяй" и т. д.

КОСВЕННЫЙ ПАДЕЖ

Субстантивные фразеологизмы в косвенном падеже единственного числа приобретают флексию женского рода -е и флексию мужского рода -и: ви hур—мури бьдә wи—„передай ему эти вещи", ве нав—намусе—"эту честь" и т. д. Во множественном числе субстантивные фразеологизмы имеют флексию—а: ван hур—мура бьдә wи—„передай ему эти вещи„, ван та у бәна то жь к'ӧ тини? „Откуда у тебя такие хитрости?" и т. д.

В косвенном падеже субстантивные фразеологизмы очень часто сопровождаются указательно-определительным местоимением в форме косвенного падежа ед. или мн. числа: ве дә'ф—д' әwate—(„эта свадьба"), ср. ван дә'ф дә'wата—„эти свадьбы".

Фразеологизмы в косвенном падеже выполняют в основном функцию:

1. Прямого дополнения субъектной конструкции предложе-

ния: əw ав у халийа кал—бава h'ьз дькə—„он любит родные края", жьньке мал—муле хwə фьрот—женщина продала свое имущество" и т. д.

2. Субъекта действия объектной конструкции предложения: омьд—ешана əw мəзьн кьран—„родные вырастили её" дəр—цинара к'омəк дан wан—„соседи помогли им", ду-дəрмана əw qəнщ кьрьн—„лекарства помогли ему выздороветь" и т. д.

3. Косвенного дополнения или обстоятельства: əсəкре сор гэлəк щьмə't жь ав-агьра хьлаз кьрьн: „Красная Армия спасла от беды многие народы". əw ль дəрге тəнгданə—"он находится в трудном положении" и т. д. К субстантивным фразеологизмам в косвенном падеже нередко присоединяются послелоги—р'а,—ва,—да, выражающие различные падежные отношения: орт'а бəхт—мьразада хəбəр надьн—"в отношения влюбленных не вмешиваются", əw ви əк'ьн—т'нк'нир'а машийан—„с этими посевами мучились они", əwə щот — щобарнйева мьжульн—„они заняты землепашеством" и т. д.

Некоторые субстантивные фразеологизмы могут иметь звательный падеж, выражающий обращение к лицу или к персонифицируемому предмету. Однако значение этого падежа можно определить лишь в условиях контекста, т. к. существующие падежные показатели и частицы обращения не используются (или же используются, но очень редко) .Ло сəбисане кор'е сəбисана. тə чьма иро мьр'а хəбат hиштийə?—„Эй, ты, мерзавец, почему не работаешь весь день?", леле, кəвч'ийа həр'ам, то чьма т'əв шöхöле мə дьби? „Эй, ты, сплетница, почему вмешиваешься в наши дела" и т. д.

АДЪЕКТИВНЫЕ ФРАЗЕОЛОГИЗМЫ

Среди фразеологизмов современного курдского языка значительный удельный вес имеют адъективные обороты, которые выступают обозначениями самых разнообразных качеств, свойств как людей, так и предметов и явлений. Примерами адъективных фразеологизмов служат «мина пола»—очень крепкий, твердый, «мина р'увийа „хитрый, лукавый", мина hива йəкшəви „очень красивый", дьл—горч'ьке гора харийə „очень смелый, бесстрашный, храбрый", и т. д.

Адъективные фразеологизмы подразделяются на два типа: фразеологизмы со структурой предложения и фразеологизмы со структурой словосочетания.

Фразеологизмы со структурой предложения могут кроме главных членов содержать и второстепенные члены. Кроме того, они являются проницаемыми фразеологизмами, допускающими вклинивание переменных элементов в позицию между подлежащим и сказуемым, т. е. они устанавливают синтаксическую связь с соответствующими членами предложения внутри своей структурной организации: аӷьле ӡи (тә, ӡан) му кәр дькә—„у него (у тебя, у них) светлая голова, он (ты, они) умный, человек большого, тонкого ума“).

Адъективные фразеологизмы со структурой словосочетания подразделяются на две группы: фразеологизмы с сочинительной структурой и фразеологизмы с подчинительной структурой.

Фразеологизмы со структурой предложения

Адъективные фразеологизмы со структурой предложения образованы по следующим структурно-семантическим моделям:

1. Фразеологизмы с компонирующим глаголом в личной форме 3 лица настоящего длительного или прошедшего длительного времени изъявительного наклонения выступают носителями качественной характеристики состояния различных сторон лица: бина шире вьр'ни жь дәве фк—е те—„молоко на губах не обсохло у кого, незрелый, молокосос“, һ'әвт к'отан к'әр фк—е нак'ыниньн—„тот-то очень тяжелый, имеющий большой вес, тяжеловесный“, һ'әвт ч'обан ль фк—е наенә һәв—„тот-то очень толстый, тот-то очень гордый, надменный“ и т. д.

2. Фразеологизмы, предикативный компонент которых представлен именным составным сказуемым, в котором предикативом выступают имена прилагательные, адъективированные имена существительные или различного рода именные словосочетания или же формы причастия прошедшего времени, выражают качественную характеристику различных сторон лица:
кьрасе фк—е кьнә „тот-то глуп“, ч'э'ве фк—е қӧльн—„тот-то очень жадный, алчный, ненасытный“, қафе фк—е гәрмә—„тот-то пьяный, навеселе“ и т. д. К этому типу фразеологизмов очень близки обороты, предикативный компонент которых представлен глагольным сказуемым, выраженным утвердительной или отрицательной формой глагола һәйин—„есть“ в 3 л. ед. или

мн. числа настоящего времени: h'әвт т'орбе фк—е hәнә—„тот-то очень хитрый, лукавый", п'әр'да бәр ч'э'ве фк—е т'бнә—„тот-то очень щедрый, великодушный", фьр'шке фк—е т'бнә—„тот-то труслив" и т. д.

Фразеологизмы со структурой словосочетания
Фразеологизмы с сочинительной структурой

Этот тип адъективных фразеологизмов выражает усилительные или обобщенно-усилительные родовые понятия и представлен двумя рядами оборотов: а) фразеологизмами парной конструкции, состоящими из двух синонимичных друг другу компонирующих слов—имен прилагательных или форм причастия прошедшего времени: б) фразеологизмами со вторым компонентом словом-рифмой: т'ер—т'ьжи—„богатый, полный, обеспеченный", кәм—кӧр' (кӧр—кәм)—„несчастный", вьк—вала—„пустой, совершенно пустой", т'оп—т' әзә—„новый, совершенно новый": шуштн—вәшушти „странный" хари—вәхарн— „наевшийся—напившийся, сытый", р'ут—тут—„голый, совершенно голый, бедный, пустой" и т. д.

Фразеологизмы со структурой подчинительного словосочетания

К ним относятся:

1. Фразеологизмы с компонирующим глаголом только или преимущественно в личной форме 3 лица ед. или мн. числа прошедшего результативного времени (перфекта) изъявительного наклонения объединяются качественной характеристикой отдельных состояний лица, сопровождаемых определенными его действиями или формами его поведения: дуве дьне мегийә—„тертый калач, бывалый человек", поч'а хwә ль h'әму qӧлада шуштиnә—„очень опытный (человек)", hәвиртьршкед хwә бь хуне страно—„бессовестный, кровожадный", сәр дәр'зиjа руньштьнә—„как на иголках, в состоянии волнения, нервного возбуждения" и т. д.

2. Фразеологизмы с компонирующим переходным глаголом только или преимущественно в личной форме 3 лица ед. или мн. числа настоящего длительного или прошедшего длительного времен изъявительного наклонения выступают носителями качественной характеристики духовного склада и отдельных морально-этических особенностей поведения лица: р'ӧh'е мерьв дьк'ьшиньи—

„жестоки, изводят, терзают (человека)", щаба h'әвт мера дьдә—„храбрая, смелая, отважная", сәре мәрийа зьha-зьпа кор'дькьн—„сильны, могучи", сәре h'ърче п'ър'чева дьхӧн—„неприличны, бестактны за едой", мә'ра жь qӧле дәрдьхә—„очень хитрый, лукавый" и т. д.

К фразеологизмам этой модели очень близки обороты модели именной компонент, представленный предложно-именными словосочетаниями+непереходный или косвенно-переходный глагол. реализуемый только или преимущественно в личной форме 3 лица ед. или мн. числа настоящего длительного времени изъявительного наклонения": бәр мьрна хwә нак'әвә „смелый, бесстрашный", хуна хwәда вәдьqәньч'ә—„очень злой, вспыльчивый", бәр п'ийе са дьчә—„очень много, в изобилии" и т. д.

3. Фразеологизмы, соотносящиеся с именным составным сказуемым, объединяются общим значением качественной характеристики социального, физического или морально-этического состояния лица: сәр сәh'әта хwәйә—„здоровый", сәр созе хwәйә—„(у него) слова не расходятся с делом", бь сәре хwәйә—„один, одинокий", шәт'әла р'әшә—„удивительный, противный", гора бьр'читьрә, мара тә'зитьрә—„бедный, нищий" и т. д.

4. Фразеологизмы с компаративной структурой выступают обозначениями признаков или качеств признаков предметов, лиц, явлений: мина коч'ә—„очень крепкий", мина букәкә р'убьхели—„очень красивый, изящный", мина села qәланди—„очень грязный, черный, как сажа", qәй дьбе жь Европае hатийә—„очень гордый, горделивый, надменный" и т. д.

Морфологические особенности адъективных фразеологизмов

Признак признака, который выражается адъективным фразеологизмом, не мыслится в отвлечении от лица (или предмета, явления) и связан с ним: например: h'әвт т'орбе wи hәнә—„он очень хитрый" ср. h'әвт т'орбе we hәнә—„она очень хитрая", ср. h'әвт т'орбе wан hәнә—„они очень хитрые", или, әwә сәр сәh'әта хwәйә—„она здоровая", ср. әw сәр сәh'ета хwәйә—„он здоровый", ср. әw сәр сәh'әта хwәнә—„они здоровые" и т. д.

Адъективные фразеологизмы обычно не обладают специальными грамматическими показателями для выражения рода и числа. Их

связь с именем существительным осуществляется в семантическом плане. В этом плане выделяются некоторые типы фразеологизмов. которые по-разному относятся к реализации грамматических категорий.

Многие фразеологизмы связываются с именами существительными обоих родов и могут реализовать не только значение единственного числа, но и значение множественного числа, см. например, указанный выше оборот ḥ'әвт т'орбе we ḥәнә, ḥ'әвт т'орбе wи ḥәнә, ḥ'әвт т'орбе wан ḥәнә; ч'э'ве we qӧльн—„она очень жадная", ч'э'ве wи qӧльн—„он очень жадный", ч'э'ве wав qӧльн—„они очень жадные" и т. п. Вместе с тем, в языке немало фразеологизмов, которые связываются только с именами существительными мужского рода или женского рода и реализуют значение единственного числа или только значение множественного числа. См., например, фразеологизм дуве дьне метийэ—«бывалый человек», который применяется только в отношении лица мужского рода и обычно в единственном числе, а фразеологизм, мина ḥ'ърча гәлийа—«как эверь, как горная медведица», связывается только с именем существительным женского рода в единственном числе.

Синтаксические свойства адъективных фразеологических единиц

В предложении адъективные фразеологизмы могут быть:

1. Адъективным сказуемым: әw сәр сәре хwә дьр'әqьсә—„он очень рад", wи дьл—гӧрщькед гора харийә—„он смелый, храбрый" и т. д.

2. Предикативным членом составного именного сказуемого: әwә мина ḥива йәкшәвийә—„она очень красивая", мал вьк—валайә—„дом совершенно пустой," әзи сәр сәḥ'әт—qәwата хwәмә—„я здоровый" и т. д.

3. Определением: Шәва р'әш—тә'ри—„темная ночь", к'ьнща т'оп—т'әзә—„новая одежда", и т. д.

ГЛАГОЛЬНЫЕ ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИЕ ЕДИНИЦЫ

Глагольными фразеологизмами называются обороты, которые выражают действие или состояние как процеос, обладают грамматическими категориями наклонения, времени, числа, лица, переходности—непереходности, залога и в предложении выполняют

функцию сказуемого. Они представлены оборотами типа: гиһандын һильк һәсту—«доводить до крайнего изнурения, мучить», р'абун сәр хwә—„выздоравливать, поправляться", к'этьн дәрийа —„впадать в нищету, в бедность", кьрьн бәниште нав дәв-дьр-ана—„делать предметом всеобщих разговоров, постоянных пересудов, судачить", бун һива бьн ә'wр, "исчезать, не появляться больше, пропадать" и т. д.

Глагольные фразеологизмы в курдском языке подразделяются на два типа: фразеологизмы со структурой словосочетания и фразеологизмы со структурой повествовательного предложения.

Структурно-семантические особенности глагольных фразеологизмов со структурой предложения

Фразеологизмы со структурой предложения обычно отражают различного рода состояния физического, психического, психо-физического или социального порядка, в которые прибывает или в которых пребывает лицо (реже нелицо): (т'әкәра) ә'рәба фк—е бәрда—„тот-то смутился, растерялся перед лицом опасности", р'уйе фк—е бу к'ьтан—„тот-то побледнел", бае сәре фк—е пегьрт—„тот-то стал с ума сходить", ар'ике фк—е ду нагрә—„тот-то волочит жалкое существование, испытывает нужду", бин һатә бәр фк'—е—„тот-то отдохнул, утешился, пришел в себя, успокоился", нав—дьле фк—е қәтийан—„тот-то сильно испугался" и т. д. Кроме того, встречается немало фразеологизмов со структурой предложения, которые выступают обозначениями разного рода чувств, испытываемых лицом к кому-либо или к чему-либо. Примерами таких фразеологизмов являются чә'ве фк—е бк—е, бтир'а дьр'ьжә—„тот-то испытывает чувство острой зависти к чему-либо, к кому-либо", әшqа фк—е фьр'и сәр бк—е—„тот-то влюбился в того-то", һ'әйфа фк—е ль бк'—ете—„тот-то жалеет того-то" и т. д.

Структурно-семантические особенности глагольных фразеологизмов со структурой словосочетания

Фразеологизмы этого типа делятся на две группы; фразеологизмы с сочинительной структурой и фразеологизмы с подчинительной структурой.

Фразеологизмы с сочинительной структурой представлены в виде парных сочетаний типа: дьдэ-дьстинэ—«хорошо проводить жизнь», дьчэ те—«посещает, навещат» и т. д., которые выражают обобщенно-родовые глагольные понятия. В языке их очень мало.

Фразеологизмы с подчинительной структурой обнаруживают принадлежность к различным структурно-семантическим типам, основными и продуктивными из которых являются:

1. Фразеологизмы, обозначающие претерпевание субъектом некоторого физического изменения: qэша к'ынандьн (или гьртьн) —«простудиться, покрываться инеем, льдом», ба hьлдан или hэwа hьлдан (или гьртьн)—«воспаляться» и т. д.

2. Фразеологизмы, обозначающие процесс становления лица обладателем некоторого психического свойства, определяющего его внешнее поведение: сэри стэндьн—«избаловываться, распускаться, наглеть», дьл стэндьн—«ободряться, подбодряться, сметь, осмеливаться» и т. д.

3. Фразеологизмы, выступающие обозначением процесса приобретения лицом некоторого физического свойства или процесса прибывания лица в физическое состояние: гошт гьртьн—«толстеть, зарубцеваться (о ране)», бэр гьртьн—«забеременеть» и т. д.

4. Фразеологизмы, обозначающие процесс прибывания лица в определенное психическое состояние: хоф к'ьшандьн (или гьртьн)—«страшиться, бояться, ужасаться», дэрд дитьн—«горевать, скорбить, печалиться» и т. д.

5. Фразеологизмы, указывающие на проявление у лица некоторого внутреннего усилия над собой: xwэ ль дэст xwэда гьртьн—«держать себя в руках, сдерживать порывы своих чувств, подчиняя их своей воле», xwэ дан паш»—«отстраняться, отступать, отступиться» и т. д.

6. Фразеологизмы, указывающие на проявление у лица определенных духовных качеств: xwэ авитьн капе хэзэбе—«стали жадничать, стали проявлять безмерную скупость», xwэ авитьн сэр гöhэки—«проявлять безмерную безучастность, не проявлять интереса к тому, что творится вокруг» и т. д.

7. Фразеологизмы, указывающие на лишение лица определенных психических или социальных особенностей: xwэ öнда кьрьн—«утратить самообладание», xwэ данэ waге стри—«оставаться без имущества, без средств к существованию» и т. д.

8. Фразеологизмы, обозначающие утерю субъектом определенных физических или психо-физических качеств или же социальных, морально-этических возможностей (положений, состояний и т. п.): жь дине xwэ дэрк'этьн—«жениться на иноверке, выйти замуж за иноверца (о курдах-езидах); жь нав зин к'этьн—«лишаться положения, должности», жь низаме к'этьн—«каши просят, износились, продырявились» и т. д.

9. Фразеологизмы, обозначающие действие, направленное на лишение объекта физических, духовных или социальных качеств, особенностей: жь зар-зьман ехьстьн,—«мучить, заставлять работать до изнурения, изнеможения», жь низаме ехьстьн—«продолжительной ноской сделать негодным», жь р'уйе э'рде hьлдан—«уничтожить», жь бэр ч'э'ва ехьстьн—«лишать авторитета, наложить опалу на кого-либо» и т. д.

10. Фразеологизмы, обозначающие действие, направленное на психику объекта и вызывающие у него различные душевные переживания: к'эла фк-е р'акьрьи—«выводя из себя, приводя в состояние крайнего раздражения, возбуждать (кого-либо), довести до слез», шуша дьле фк-е шкенандьн—«обижать, огорчить кого-либо» и т. д.

11. Фразеологизмы, обозначающие действие, направленное на сферу умственной деятельности объекта и приводящее его к определенному состоянию: h'ьше фк-е бадан—«вкручивать мозги кому, преднамеренно внушать что-либо заведомо неправильное, ложное. стараясь обмануть, провести кого-либо», сэре фк-е т'ьжи кьрьн—«обводить вокруг пальца кого-либо, ловко, хитро обманывать» и т. д.

12. Фразеологизмы, обозначающие действие, заключающееся либо в лишении объекта принадлежащих ему материальных ценностей или физических и морально-этических качеств и возможностей, либо в представлении объекту социальных, морально-этических возможностей и т. п.: сэре фк-е бьр'ин—«лишать кого-либо средств существования», чоке фк-е бьр'ин—«запретить кому-либо пойти куда-либо, посещать кого-либо», hёрмэта фк-е ехьстьн»—«срамить, позорить кого-либо, ронять чей-то авторитет» и т. д.

Кроме того, имеется большое количество фразеологизмов, выражающих отношение субъекта к объекту, которое заключается: а) в физическом уничтожении объекта: кока фк-е qэландьн—«искоренять, уничтожить, истреблять кого-либо» и т. п. б) в применении физической силы в отношении к объекту: к'елэке фк-е р'аст кьрьн—«намять бока кому, побить, избить, отколотить (кого-либо)» и т. п. в) в обвинении, осуждении объекта: гоне фк-е бьр'ин—«устанавливать чью-либо вину, осуждать, приговаривать кого-либо» и т. п. г) в эксплуатации объекта: хуна фк-е харьн—«жестоко эксплуатировать, притеснять кого-либо» и т. п. д) в оказании объекту уважения или помощи, поддержки, услуги и т. п., пьшта фк-е гьртьн—«защищать кого-либо, поддерживать кого-либо», р'у'мэта фк-е бльнд кьрьн—«прославлять кого-либо, поднимать чей-то авторитет» и т. п. е) в нарушении покоя у объекта или в пренебрежении к объекту, к его действиям, поступкам и т. п.: хэбэра фк-е шкенандьн «пренебречь чьим-то советом», гё-

he фк-е бърьн—«надоедать кому-либо, мучить кого-либо своими разговорами, криками» и т. д. и т. п.

13. Фразеологизмы, объединяющиеся общим значением прибывания лица в некоторое физическое, душевное, психо-физическое или психическое состояние: дэсте xwə т'эв waркьрьн—„прибывать в безделье, тосковать, страдать, горевать", к'ефа xwə анин—„веселиться" h'.ше xwə бнда кьрьн—„терять рассудок, лишаться ума", р'у—гблиие xwə спикьрьн—„постареть" и т. д.

Наряду с фразеологизмами, обнаруживающими единичное сцепление компонентного состава, в глагольной фразеологии курдского языка значительное место занимают серийные, моделированные обороты, реализующиеся в структуре «глагол+имя». К ним относятся: к'этьн т'эльке—„попадать (попадаться) впросак", к'этьн бэлае—„попадать в беду", кьрьн т'эльке—„загонять в западню, в ловушку," кьрьн бэлае—„навлекать на кого—либо беду, неприятности", и т. д.

Морфологические особенности глагольных фразеологических единиц

А. *Формообразование фразеологизма.* Парадигматические формы глагольного фразеологизма проявляются в его отношениях и связях с другими словами в предложении и обычно закрепляются за глагольным или глагольными компонентами. См. например: əw сэре тэ т'ьжи дькэ—«он обманывает тебя», ср. əwи сэре тэ т'ьжи кьр—«он обманул тебя», əw мэва те-дьчэ—«он посещает нас», ср. ew мэва дьhат-дьчу—«он посещал нас» и т. д. Следует отметить, что фразеологизмами с двумя глагольными компонирующими словами, как правило, выступают парные глагольные обороты.

Парадигматические формы фразеологизмов указывают на наличие у них различных грамматических категорий. Возьмем в качестве примера парадигматические формы фразеологизма ава xwə гöh*астьи—«акклиматизироваться», «приспособляться к новому* климату» (букв. изменить свою воду).

Изъявительное наклонение

Настоящее время

ед. число	мн. число
1—е л. əз ава xwə дьгöhезьм	1—е л. əм
2—е л. Тö ава xwə дьгöhези	2—е л. hун ава xwə дьгöhезьн
3—е л. əw ава xwə дьгöhезə	3—е л əw

Будущее время

ед. число	мн. число
1—е л. Әзе ава хwә бьгӧhезьм	1—е л. Әме
2—е л. Тӧе ава хwә бьгӧhези	2—е л. hуне ава хwә бьгоhезьн
3—е л. Әwe ава хwә бьгӧhезә	3—е л. Әwe

Простое прошедшее время

ед. число	мн. число
1—е л. мьн	1—е л. мә
2—е л. Тә ава хwә гӧhаст (гӧhер'и)	2—е л. wә ава хwә гӧhаст (гӧhер'ин)
3—е л. wи	3—е л. wан

Прошедшее длительное время

ед. число	мн. число
1—е л. мьн	1—е л. мә
2—е л. тә ава хwе дьгӧhаст	2—е л. wә ава хwә дьгӧhаст
3—е л. wи	3—е л. wан

Прошедшее результативное время (перфект)

ед. число	мн. число
1—е л. мьн	1—е л. мә
2—е л. тә ава хwә гӧhастийә	2—е л. wә ава хwә гӧhастийә
3—е л. wи	3—е л. wан

Прежденрошедшее время

ед. число	мн. число
1—е л. мьн	1—е л. мә
2—е л. тә ава хwә гӧhастьбу (гӧhер'и бу)	2—е л. wә ава хwә гӧhастьбу
3—е л. wи	3—е л. wан

Сослагательное наклонение
(конъюктив)
Настоящее-будущее время

ед. число	мн. число
1—е л. Әз ава хwә бьгӧhезьм	1—е л. әм
2—е л. То ава хwә бьгӧhези	2—е л. hун ӑва хwә бьгӧhезьн
3—е л. ӛw ава хwә бьгӧhезә	3— е л. әw

Прошедше-настоящее время

ед. число	мн. число
1—е л. мьн	1—е л. мә
2—е л. тә ава хwә бьгӧhаста	2—е л wә ава хwә бьгӧhаста
3—е л. wи	3—е л. wан

Прошедшее время

ед. число	мн. число
1—е л. мьн	1—е л. мә
2—е л. тә ава хwә гӧhастьбуйа	2—е л. wә ава хwә гӧhастьбуйа
3—е л. wи	3—е л. wан

Перечисленные грамматические категории наклонения, времени, лица и числа, прослеживаемые на системе спряжения фразеологизма ава хwә гоhастьн, характерны для основной массы глагольных фразеологизмов современного языка. Но наряду с этими фразеологизмами есть и такие, которые употребляются только или преимущественно в одном наклонении, в одном или в двух временах, в единственном или во множественном числе. Например, фразеологизмы, обозначающие действие, направленное на психику объекта и вызывающие у него различные душевные переживания, обычно употребляются в личных формах простого прошедшего времени изъявительного наклонения: әwe шуша дьле wи шкенанд—«она огорчила его», wана дьл-hьнаве мьн кәрбькәр кьрьн—«они растерзали мою душу» и т. д. Фразеологизм т'әкәра ә'рәба фк-е бәрда—«тот-то смутился, растерялся», как правило, встречается в речи в форме 3 л. ед. числа простого прошедшего времени изъявительного наклонения, хотя объективно он может употребляться и в других личных формах данного вре-

мени. Во многих фразеологизмах, обозначающих действие, осуществляемое несколькими лицами, компонирующий глагол употребляется только во множественном числе: глийе хwэ кьрьн йэк —«решили, пришли к одному решению», к вотка гьлие кьрьн йэк, wэки Зине бьвьн бьгьиньн Мэме у диса биньн «тут голубки решили отнести Зин к Маму, а затем принести назад».

Б. *Категория переходности-переходности.* Глагольные фразеологизмы делятся на две группы: переходные и непереходные фразеологизмы.

К переходным относятся, например: жь ав—зар ехьстьн—„изнурять, мучать, терзать", жь ньга ехьстьн—„вынуждать кого-либо долго ходить пешком, доводя до усталости, приводя в полное изнеможение", жь бэр ч'э'ва ехьстьн—„лишать авторитета, наложить опалу на кого—либо", жь р'е дэрхьстьн—„сбивать с пути, изменять у кого—либо линию поведения", аqьле фк—е рут кьрьн—„одурачивать кого—либо, околпачивать, обманывать кого—либо", и т. д.

К непереходным фразеологизмам относятся, например: hэwэ гьртьн (или hьлдан)—„воспаляться", qэwат гьртьн—„крепнуть, усиливаться", хэм к'ьшандьн—„заботиться, печалиться, горевать", хwэ лан паш—„отстраняться, отступаться", жь нав зин к'этьн—„выбиваться из седла, лишаться положения, быть уволенным", и т. д.

В системе глагольной фразеологии широкое распространение имеет корреляция фразеологизмов различных структурно-семантических типов по переходности-непереходности. Наиболее основными группами таких фразеологизмов выступают следующие:

1. Переходные фразеологизмы модели «предлог+именной компонент+компонирующий переходный глагол (дэрхьстьн, ехьстьн и т. п.)» в своем подавляющем большинстве противопоставлены соответствующим непереходным фразеологизмам модели «предлог+именной компонент+непереходный глагол (к'этьн, дэрк'этьн, бун и т. п.): жь р'е дэрхьстьн—«сбивать с пути, изменить (у кого) линию поведения» и жь р'е дэрк'этьн—«сбиваться с пути, изменить линию своего поведения», жь нав зин ехьстьн (или жь зин анин харе)—«выбивать из седла, лишать (кого-либо) положения, должности, увольнять» и жь зин к'этьн/ или жь зин hатьн харе—«выбиваться из седла, лишаться положения, быть уволенным», жь нав дэста хьлаз кьрьн—«спасти (кого-либо) от

напасти, от беды» и жь нав дэста хьлаз бун—«спастись от беды» и т. д.

2. Фразеологизмы-словосочетания модели «именной компонент +вставочный компонент+компонирующий переходный глагол» противопоставлены соответствующим фразеологизмам-предложениям модели «подлежащее+вставочный компонент+предикативный компонент, выраженный непереходным глаголом»:к'ока фк—е qэландьн—„искоренять, уничтожать, истреблять кого-либо или чей—то род" и к'ока фк—е qэлийа „тот-то истребился, уничтожился, чей—то род истребился, уничтожился", шуша дьле фк—е шкенандьн—„обижать, огорчать того-то" и шуша дьле фк—е шкэст—„тот-то обиделся, огорчился", и т. д.

3. Обороты серии глагола кьрьн, в которых этот глагол выступает в значении «положить, ставить, класть», противопоставлены оборотами серии глагола к'этьн, в которых последний употребляется в значении «попасть, попасться». Примеры: кьрьн орт'а до кэвьра—«припирать (прижимать) к стенке (стене), ставить кого-либо в безвыходное положение» и к'этьн орт'а до кэвьра—«оказываться, очутиться, быть в тяжелом, безвыходном положении», кьрьн р'ожа qоло—«ставить (кого-либо) в неловкое положение», кэтьн р'ожа qоло—«попадать в переделку, оказываться в тяжелом, неловком, сложном положении» и т. д.

4. Обороты серии глагола кьрьн, в которых этот глагол выступает в значении «превратить (во что, сделать) кем, чем», противопоставлены непереходным оборотам серии глагола бун, употребляемого в значении «превратиться, становиться». Примеры: кьрьн поле сьлук—«пригвоздить к позорному столбу (кого)» и бун поле сьлук—«опозориться» и т. д.

5. Обороты серии глагола анин противопоставлены непереходным оборотам серии глагола hатьн, в которых этот глагол выступает в значении «приводиться, представиться, прийти». Примеры: анин р'еза мэрьва—«выводить в люди, помогать (кому-лнло) найти место в жизни» и hатьн р'еза мэрьва—«выходить в люди, становиться самостоятельным, находить место в жизни», анин сэр хэмла бэре—«восстанавливать, приводить в прежнее состояние» и hатьн сэр хэмла бэре—«восстанавливаться, прибывать в прежнее состояние» и т. д.

В зависимости от отнесенности к переходным или непереходным фразеологизмам глагольные фразеологизмы выражают соответствующие залоговые значения. В частности, все переходные фразеологизмы употребляются в действительном залоге. В страдательном же залоге употребляется большое количество непереходных глагольных фразеологизмов, а также многие обороты серии глагола hатьн, в основе образования которых лежит модель

страдательного залога, требующего для своего выражения сцепления непереходного вспомогательного глагола hатьн с именем действия, оформленным показателем -е (факультативно): примеры: hатьн соркьрьне—«получать выговор», hатьн п'епəскьрьне—«лишаться авторитета», hатьн кöштьне—«мучиться, терзаться» и т. д.

АДВЕРБИАЛЬНЫЕ ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИЕ ЕДИНИЦЫ

Адвербиальные фразеологизмы занимают значительное место в фразеологической системе языка. В морфологическом плане они не подвергаются никаким изменениям и выполняют в предложении функцию наречия, реализуя различные обстоятельственные значения.

Среди адвербиальных фразеологизмов выделяются фразеологизмы с сочинительной структурой и фразеологизмы с подчинительной структурой. Фразеологизмы с подчинительной структурой относятся к двум структурно-семантическим типам: к компаративным фразеологизмам и к фразеологизмам предложно-адвербиальным. Фразеологизмы же с сочинительной структурой представлены парными и повторными фразеологическими оборотами.

Структурно-семантические и синтаксические особенности адвербиальных фразеологизмов с сочинительной структурой

А. *Парные адвербиальные фразеологизмы.* Адвербиальные фразеологизмы со структурой парного словосочетания реализуют обобщенно-усилительное родовое наречное понятие, выражающее обстоятельство времени или образа действия. Они образуются:

1. Из двух наречий «зу-дəрəнг» обязательно, непременно, рано или поздно», п'ьр'—hьндьк «мало ли, много ли», т'эк-т'эне «совершенно один, одиноко» и т. п.

2. Из двух имен существительных, употребляющихся в качестве наречий времени: шəв-р'о—«день и ночь, все время», гавсəh'ə т—«непрерывно, все время», сал-зəман—«веками, все время» и т. п.

3. Из двух адвербиализованных форм косвенного падежа имен существительных: бара-пьштийа (или шəма)—«много, в большом количестве, грузами», сьбе—эваре—«все время, утром и вечером», сала-зəмана или qöр'нə-зəмана—«в течение веков, веками, все время» и т. п.

4. Из двух наречий, образованных путем сочетания послесло-

гов и предлогов: сәр'а-бәр'а—«поверхностно, односторонне», пашда-пешда—«взад-вперед и т. п.

Б. *Повторные фразеологические обороты.* План выражения повторных фразеологических оборотов представляет словосочетание, организованное по грамматической модели переменного повторения: оно состоит из повторяющегося компонирующего слова, стоящего в препозиции и его повторения: бәрә-бәрә—«постепенно», сьре-сьре—«поочередно» и т. д. В ряде случаев повторяющееся компонирующее слово связывается со своим повторением посредством предлогов бь, сәр, бәрбь или союза о/у: йер бь йер—«с одного места в другое, везде и повсюду», гьли сәр гьлн—«подробно», wәлат бәрбь wәлат—«из одной страны в другую, везде и повсюду» и т. д. Заметим также, что у одних оборотов компонирующие слова представлены в одной и той же словоформе, а у других в различных словоформах. К оборотам первого типа относятся:

1. Повторы, в которых повторяющиеся компоненты обозначают отдельные отрезки времени: сал бь сал—«из года в год, ежегодно», р'ож бь р'ож—«изо дня в день, ежедневно» и т. д. Подобного рода обороты выражают значение продолжительности, беспрерывности или многократности действия во времени и выполняют в предложении функцию обстоятельства времени.

2. Повторы, в которых повторяющиеся компоненты являются представителями отдельных отрезков пространства: wәлат бәрбь wәлат—«из одной страны в другую», мал бь мал—«из дома в дом», qӧл бь qӧл—«от корки до корки; везде» и т. д. Повторы этого типа выражают значение продолжительности, беспрерывности действия в пространстве и выполняют в предложении функцию обстоятельства места.

3. Повторы, в которых повторяющиеся компоненты являются нумеративными именами существительными: qәлфә—qәлфә—«группами, по группам», зо-зо или зо бь зо—«парами, по парам», баq бь баq —«пучками, букетами» и т. д. Они выражают или значение неопределенного количества, множества, например, qәлфә-qәлфә, или значение разделительности, распределительности и порядковости, например, зо-зо, щот-щот и т. д. Кроме того, встречаются повторы типа дәстә-дәстә—«партиями, частями, группами, много», выражающие значение многообразности, многочисленности.

4. Повторы, образующиеся в результате повторения имен прилагательных: башqә-башqә—«разные, разнообразные», беqәйдә-беqәйдә—«много, очень много; неприлично» и т. д. Обороты этого типа выражают значение неопределенной множественности и разнообразности. Они выступают в предложении в качестве обстоятельства меры или образа действия.

5. Повторы, образующиеся в результате удвоения наречий или адвербиализованных имен существительных и прилагательных: ḥеди-ḥеди—«тихо, очень тихо, медленно, очень медленно», бәрә-бәрә—«постепенно», гәрм-гәрм—«слишне неуместно» и т. д.

Среди повторов-фразеологизмов встречаются также такие, которые представляют компоненты в разных словоформах. Это, в основном, те обороты, которые выражают значение нерегулярности, случайности и т. п.: щар-шара—«иногда», дә'н-дә'на—«иногда в течение дня» и т. д.

Структурно-семантические и синтаксические особенности адвербиальных фразеологизмов с подчинительной структурой

А. *Предложно-адвербиальные фразеологизмы.* Предложно-адвербиальные фразеологизмы выполняют в предложении функцию обстоятельства места, времени, причины, условия, уступки, цели, образа действия, меры и степени. При этом обстоятельственные значения, реализуемые такими фразеологизмами в большей или меньшей мере сопровождаются семантическими оттенками, отражающими различные физические или духовные состояния субъекта действия. См. например, бь дьле шкәсти—«в трауре», бь ḥ'әмде хwә—«спокойно», бь ч'э'ве гьрти—«с закрытыми глазами, не размышляя (делать что-либо)» и т. д. В предложении әwа бәләнгаз бь дьле шкәсти малда руньшитийә—«бедняжка в трауре сидит дома» фразеологизм бь дьле шкәсти в большей степени реализует значение обстоятельства состояния.

В зависимости от характера семантического содержания модель образования предложно-адвербиальных фразеологизмов допускает самые разнообразные типы лексического наполнения. Приводим некоторые наиболее основные из них.

1. Обороты, в которых имя существительное представлено в форме косвенного падежа ед. числа: бәр мьрьне—«при смерти, на смертном одре», бә р сәри—«в головах, в изголовье», бь зоре—«силой, насильно» и т. д.

2. Обороты, в которых имя существительное употребляется в форме косвенного падежа мн. числа: бь р'ожа—«очень долго, днями», бь ḥәска—«как из ведра (льет), очень сильным потоком» и т. д.

3. Обороты, в которых имя существительное представлено в форме косвенного падежа, оформленной неопределенным артиклем -әк/-к: бь тәḥәрәки—«каким-то образом, как-то, кое-как», бь гьлики—«одним словом, короче говоря», бь р'еке—«как-то, каким-то образом» и т. д.

4. Обороты структуры «предлог+числительное или парное

словосочетание, изафетное или же словосочетание со вторым компонентом словом-рифмой: бь сарк'у сурк'—«как следует, по всем правилам, прилично», бь гэф у гор'—«с сердцем, в гневе, сердито», бь hэрдӧ ч'э'вэ «в оба глаза. очень внимательно, пристально», бь к'ефа хwэ—«по своей воле, по своему желанию, по своему усмотрению», бь сэре хwэ—«один, самостоятельно» и т. д.

Характерной чертой предложно-адвербиальных фразеологизмов является то, что они в своем подавляющем большинстве имеют сокращенные варианты в виде изафетных конструкций. См. например: бь бае бэзе—«быстро» и бае бэзе с тем же значением, бь изна хwэде—«волей бога» и изна хwэде с тем же значением и т. д.

Б. *Адвербиальные компаративные фразеологические единицы.* Фразеологизмы этого типа в зависимости от особенностей структурно-семантической и грамматической организации делятся на следующие группы:

1. Фразеологизмы модели «мина (иола) нот'ьла, шьбета+имя существительное в форме косвенного падежа мн. числа» выражают качественную характеристику действия лица или состояния, в котором оно пребывает: «мина коч'а (р'уньштийэ, с кьнийэ)—«(сидит, стоит) как пень, неподвижно, безучастно», мина сэh'эта—«как часы, точно, бесперебойно (работать, действовать)», мина э'wра (дьхӧрыщэ)—«сильно, громко (орать, кричать)», мина мьрийа сэкьнийэ, (р'уньштийэ)—«тихо, спокойно (стоит, сидит)» и т. д. Качественную характеристику действия субъекта представляют также фразеологизмы типа мина аве заньн—«знать очень хорошо, досконально, основательно», мина к'уси—«как черепаха. очень медленно (идти)» и т. д. Подобного рода обороты в предложении выполняют функцию обстоятельства образа действия.

2. Фразеологизмы, реализующиеся в структуре «сравнительный союз (чаwа) мина+сравнительный групповой компонент, выраженный изафетной конструкцией, в которой определением выступает притяжательное местоимение хwэ (свой, свою»), выражают качественную характеристику психического состояния, в котором пребывает лицо: мина мала хwэ—«как у себя дома, непосредственно, свободно, без стеснения (чувствовать, держать себя и т. п.)», мина мале хwэ—«как свою собственность», мина кӧр'е хwэ—«с любовью, искренне (следить за кем-либо)», мина р'онайа ч'э'ве хwэ—«как зеницу ока, бдительно, заботливо (беречь, хранить)» и т. д. Фразеологизмы модели «мина (чаwа)+имя существительное в косвенном падеже ед. числа, оформленное неопределенным артиклем—эк+объектно-предикативное или реже адвербиально-предикативное словосочетание» сочетают функции двух наречий: образа действия и меры и степени, выражая качествен-

ную характеристику действия и одновременно его интенсивности. Примеры: мина к'усики Ӏьлк'ьшийа qальбе хwэ—«сильно опечалился», мина кӀвьрӀэки к'этӀэ бьне бӀэ'ре—«исчез бесследно», мина кӀвьрӀэки жь сэр мьла к'эт—«избавился от забот, от чего-либо обременительного» и т. д.

МЕЖДОМЕТНЫЕ ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИЕ ЕДИНИЦЫ

План содержания междометных фразеологизмов представляет семантема, обладающая эмотивной характеристикой и имеющая форму выражения в виде сцепления лексем, которое складывается по грамматическим моделям переменного восклицательного словосочетания или предложения.

Фразеологизмы со структурой восклицательного предложения выступают выразителями приветствий-пожеланий, или прощаний-пожеланий, а также благословений, проклятий, восторга, клятвенных заверений и т. д.: сьба тӀэ хер—«Да будет утро твое добрым! Доброе утро!», Ощаха фк-е шена хwӀэде бӀэ!—«Мир дому сему! Да благоустроит бог чей-то дом!» Хатуна фӀэрхан бӀэр фк-е р'уне!—«Чтобы святая Хатун Фархан (ангел, помогающая женщинам разрешиться (по суеверным представлениям) помогла тому-то родить ребенка», кӀвьре фк-е бьqӀбльбӀэ—«Чтобы тот-то умер!» ШӀэмсо, шькьр тӀэбӀэ!—«Слава тебе господи, слава богу!» ХwӀэде льӀэв бинӀэ «Бог помочь! Помоги, бог!», ч'Ӏэ'ве мьн бьр'ьжьн!—«Лопни мои глаза!» и т. д.

Фразеологизмы-словосочетания с восклицательной интонацией служат для выражения: а) удивления, изумления, сомнения, разочарования или согласия, восхищения и т. д. WӀэйла wӀэйлере (Ӏ ӀэӀ)—«Ну и ну!» Ӏай ло!—«Ого!» (этот оборот может выражать три типа эмоций: удивление, досаду, изумление), Ай-Ӏай—«Разумеется, да, конечно!» (выражение полного согласия с кем-либо) и т. д. б) негодования, возмущения, злобы, ненависти к кому-либо, к чему-либо: р'ожа р'эш—«к черту (к бесу, к лешему)! Будь проклят!» ДӀэна ДьӀоке (бӀэ): «К черту, будь проклят!» и т. д. в) категорического заверения, убеждения в отсутствии чего-либо: агьрпишобӀэ!—«И помину нет о чем! Абсолютно нет чего-либо: «Ӏ'Ӏэраме рӀэшбӀэ—«Абсолютно нет (чего-либо)» и т. д. г) усиленной просьбы, мольбы! БьдӀэ хатьре хwӀэ де у мера!—«Ради самого господа бога!» Хатьре хwӀэдеки!—«Христа ради! Ради бога! Пожалуйста, очень прошу!» и т. д. д) различных приветствий при встрече или расставании: Бь хер Ӏатьн!—«Добро пожаловать!» wӀэк'иле славабн!—«Передай поклон!» и т. д. и т. п.

В синтаксическом плане междометные фразеологизмы реализуются как самостоятельные и обособленные речевые единицы, не входящие в состав предложения в качестве его членов.

МОДАЛЬНЫЕ ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИЕ ЕДИНИЦЫ

В фразеологическом составе курдского языка отдельное место занимают модальные фразеологизмы, выполняющие функцию вводных слов. Ими являются например: ḫaя сеpя жи—„к тому же, вдобавок", бехте тяр'а (или п'ур'а)—„ к несчастью, к сожалению", дьбэ ко—„наверняка, может быть", чьдас жи ḫабэ —„все же, все—таки", чяwа дьбежьи,—„так сказать", чь шур'ин ḫабэ (или мабэ)—„во что бы то ни стало", тьшки бяр ч'ваиа и'ёане—„дело ясное, верно, несомненно", бь гьлкш—„короч' говоря, в общем и целом", чь сяре wа хаш кьи—„таким образом, в итоге, короче говоря" и т. д.

Модальные фразеологизмы не имеют морфологических признаков, они неизменяемы. Подобно междометиям оборотам обладают способностью независимого употребления, т. е. не входят в состав предложения в качестве его членов.

СЛУЖЕБНЫЕ ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИЕ ЕДИНИЦЫ

К ним относятся: а) предложные фразеологические единицы типа: бь аик'ярия (дк-е, фт-и—„с помощью (того-то)", бяр ч'э'ве (дк-е) „на глазах (у того-то)", бь сяйа (дк-е, фт-и)—„благодаря (тому-то)", бь ма'ёа (дк-е, фт-и)—„под влиянием, под предлогом (того-то)" и т. д. б) сокзные фразеологические единицы типа: сяр ве (we) ḫаке ко...—„из-за того что...", бона we ḫаке ко... „для того, чтобы, с тем, чтобы", ḫама wахта ко...—„как только..., как только что...", но ḫама ко... „но как только ко...", тя qяḫ дьго ко... „словно как...", хwаде гьрявн—„якобы, будто бы, как бы", и т. д.

Г. Х. ЬЬЬТЯЗЬЬ

ДЬЬГЬЬЬЬЬкьЗ ёГЬЬГЬГЬЬЬ Ь ЬЬЬГЯЬЬЬГЬЬЬ ЯЬЬЬЯГЬЬЬЬЬ ЬЬЬГЯЬ

Ь Ь ф ь п ь Ь

*Ц'ьwwwьяр ёГЬЬГЬГЬ Ь ЬЬЬГЯЬЬЬГЬЬЬ ГЬЬЬЯГЬЬЬЬЬ ЬЬЬГЯЬ ГЬ-ЬЬЬЬЬ

կանական կարդերը և շարահյուսական առանձնահատկությունները։ Դարձվածքները ըստ իմաստաքերականական նշանակության ու նախադասության մեջ նրանց կատարած դերի, բաժանվում են 4 ենթախմբերի՝ անվանողական, սպասարկու, հզանակավորող և ձայնարկությունային։ Նրանցից յուրաքանչյուրի լեզվարանական նշանակման ու քերականական կարգերի դրսևորումների առանձնահատկությունների նկարագրությունը արվում է համաժամանակյա մեթոդով ու հիմք է տալիս դարձվածաբանական քերականությունը առանձնացնել որպես դարձվածաբանական զիտության առանձին բաժին։

З. А. ЮСУПОВА

ЭНКЛИТИЧЕСКИЕ МЕСТОИМЕНИЯ В СТРУКТУРЕ ПРЕДЛОЖЕНИЯ

(на материале курдского языка)

Одной из специфических особенностей грамматического строя южного наречия курдского языка—сорани (сравнительно с курманджи) является широкое использование в нем личных энклитических местоимений, функционирующих в языке наряду с полными личными местоимениями:[1]

Энклитические местоимения		Полные местоимения	
Ед. ч.	Мн. ч.	Ед. ч.	Мн. ч.
1—е л. —(i)m	—man	(e)min	eme
2—е л. —(i)t	—tan	(e)to	ewe
3—е л. —i/—y	—yan	ew	ewan

Несмотря на относительную изученность энклитических местоимений[2], вне поля зрения исследователей все еще остаются многие грамматические особенности и функции энклитик, тесно связанные с вопросами строя предложения в целом. Они и являются предметом настоящей статьи.

Поскольку в формировании структуры предложения решающая роль отводится энклитическим местоимениям, совмещающим синтаксические функции с функциями морфологическими, в статье будут рассмотрены основные конструкции предложения, так или иначе связанные с употреблением энклитик.

Синтаксические функции энклитических местоимений. Сохраняя значения знаменательных слов, энклитика способна функционировать в качестве различных второстепенных членов предложения, в частности определения, прямого и косвенного дополнений. Она может сочетаться как с самостоятельными лексическими единицами, так и с предлогами и предложно-послеложными сочетаниями, обеспечивая в предложении самые разнообразные синтаксические связи. При этом, если в предложении употреблено одновременно несколько энклитик (в разных функциях), то в их расположении наблюдается определенный порядок.

Ниже даны основные позиции энклитических местоимений в функции второстепенных членов предложения.

I. Функция определения.

Позиция 1—примыкает к определяемому слову: ɾazi-t lay yekêk dane u pirsi-t lay hezar (посл.) 'тайны свои ведай одному, спрашивай у тысячи'; çawekan-ı be kameraniyewe geşayewe 'глаза его загорелись надеждой'.

Если определяемое имя оформлено грамматическими показателями (определенности, мн. числа), местоименная энклитика стоит в замыкающей позиции: kuɾî xom, xûşkeke-tan edem be kuɾî paşay em wulate 'сын мой, вашу сестру я отдам в жены сыну падишаха этой страны'; ɾîseke-man buwewe be xuɾı (посл.) 'наша пряжа снова превратилась в шерсть' (т. е. 'все пошло насмарку').

За местоименной энклитикой могут следовать послелоги: em zewîye le bapiɾî-m-ewe bom mawetewe 'эта земля осталась мне от моих предков'; herdukyan le maleke-y-da emênnewe 'оба они остаются (жить) в его доме'.

Позиция 2—при наличии к определяемому слову нескольких определений, местоименная энклитика примыкает к последнему из них: le piɾ bi·eyekî nazkole be ser ɾuwe zerde gerdawîyekeya têpeɾ bû 'её бледное, покрытое пылью лицо внезапно озарилось улыбкой'.

Позиция 3—предшествует предикативной связке: em ryawe xizm-yan-e 'этот человек их родственник'; dostî dostim dosti-m-e 'друг моего друга (и) мой друг.

II. Функция прямого дополнения.

Позиция I—в составе сказуемого. Позиция Ia—при сказуемом, выраженном простым глаголом, примыкает к глагольным префиксам (модальности, длительности, отрицания): şêr bi-m-şkênê nek ɾêwî-m bi-m-xwat (посл.) 'пусть сломит меня лев, но не съест лиса'; dost eweye e-m-girênê, dujmin eweyə e-m-kenênê (посл.) 'друг тот, кто заставляет меня плакать, враг тот, кто заставляет меня смеяться'.

Позиция Iб—при сказуемом, выраженном сложноименным глаголом, примыкает к именной части: biɾo, xwa agadaɾi-t bê 'ступай (и) да хранит тебя бог'; êsta kê germ-î ekatewe 'кто же теперь согреет его?'.

Позиция Iв—при сказуемом, выраженном сложноприставочным глаголом, примыкает к приставке: biray gewrekey der-yan eka 'старший брат выгоняет их' de berî-m de 'ну отпусти меня!'.

Позиция 2—примыкает к косвенному дополнению (редко): belam serit rût ke newek le dûrewe be mini-t bizanin 'только ты обнажи голову, не то они издали примут тебя за меня'.

Позиция 3—примыкает к обстоятельственному слову (редко): pêm bilê be çend-yan edey 'скажи мне, за сколько отдашь их?'.

Обращает на себя внимание тот факт, что во всех зафиксированных случаях употребления энклитики в функции прямого дополнения сказуемое выражено глаголом в настоящих временах.

III. Функция косвенного дополнения.

А. Предложное косвенное дополнение.

Позиция 1—примыкает к предлогу—при сказуемом, выраженном как переходным, так и непереходным глаголом, независимо от временных форм.

Позиция 1а—примыкает к простому предлогу (первичному, отыменному): her ştêkit wîst bo-t dênim 'я принесу тебе всё, что ты пожелаешь'; min nawêrim le gel-tan bêm 'я не осмеливаюсь идти с вами'.

Позиция 1б—примыкает к сложному предлогу[3]: ewaniş pê-y pêkenin u çûn 'а они посмеялись над ним да и ушли', kase pir bû lê-y erîjê (посл.) 'переполненная чаша проливается' (букв чаша наполнилась, из неё льётся').

Позиция 2—примыкает к прямому дополнению (или к его определению), а предлог стоит в постпозиции. В данной конструкции сказуемое обычно выражено переходным глаголом в настоящих временах.

Позиция 2а—простой предлог в постпозиции: ke xewit hat serini-t bo çîye? ke birsî-t bû pêxori-t bo çîye? 'когда хочешь спать, зачем тебе подушка? когда хочешь есть, зачем тебе ложка?'; ew kewşape-m bo boyax ke 'начисть-ка мне эти башмаки'.

Предлог, однако, может быть отдален от сочетания прямое дополнение+энклитика в функции косвенного дополнения. Ср. с предыдущим примером: ew kewşapa-m lay boyaxçî bo boyax ke 'начисть-ка мне эти башмаки у чистильщика'; destenwêni-m lem jûre bo danê 'постели мне постель в этой комнате'.

При сказуемом, выраженном сложнонменным глаголом, эн-

клитика в функции косвенного дополнения присоединяется к именной части глагола, образуя ту же структуру, что и с прямым дополнением: min bo ewe hatûm îşi-t bo bikem 'я пришёл для того, чтобы поработать для тебя'; em parçe zewiye min enasêt, tenya min, çûnke min ɾenc-î le ser edem 'этот клочок земли знает меня и только меня, так как я тружусь на ней'.

Позиция 2б—сложный предлог в постпозиции: êsta derga-y lê ekatewe 'сейчас она откроет ему дверь': gewre aw eɾêjê u piçûk pê-y tê exat (посл.) 'взрослый прольет воду, малый ступит в неё ногой'.

При сказуемом, выраженном сложноименным глаголом, энклитика стоит при именной части: cwêniş-man pê biden cwabda-neweyan naşê 'даже если они будут бранить нас, всё равно не стоит отвечать им'.

Особо следует отметить употребление местоименной энклитики в функции косвенного дополнения, выступающего в качестве субъекта действия в конструкции с пассивным глаголом в формах настоящего и прошедшего времен. В данной конструкции, как и в рассмотренной выше, энклитика в указанной функции занимает две позиции: а) примыкает к предлогу (простому, сложному): ɾojê mela mangayêkî debate bazaɾ, herçendê deka bo-y nafrosrêt 'однажды мулла погнал (свою) корову на базар, но как он ни старается, ему не удаётся продать (её)'; belku pê-y bikrê le dest şêre ɾizgaryan bikat 'может ему удастся спасти их из лап льва'; б) примыкает к объекту действия, а предлог стоит в постпозиции: ke dukanî dana ne xwardin u ne nûstinîş-i bo ekra 'когда он открыл лавку, он не мог больше ни есть, ни спать'; sê ɾencberim hebû, hewşeke-yan pê xawên neekirayewe 'у меня было три работника, (но) им не очистить было двор'.

Рассматриваемая конструкция, встречающаяся преимущественно в фольклорных текстах, привлекает внимание тем, что глагол в ней чаще имеет отрицательную форму и содержит модальные значения невозможности, несостоятельности выполнения действия субъектом.

Позиция 3—при сказуемом, выраженном глаголами наличия, состояния, примыкает соответственно к объекту обладания, состояния.

Позиция 3а—простой предлог в постпозиции: ay ke eme-y la xoş bû 'ах, как ему было это приятно'; çî-t la heye 'что у тебя есть?'.

Позиция 3б—сложный предлог в постпозиции: çend dareyê pêste řêwi-m pê bû 'у меня с собой было несколько лисьих шкурок'.

Б. Беспредложное косвенное дополнение.

Позиция 1—при сказуемом, выраженном переходным глаголом в формах настоящего времени.

Позиция 1а—при сказуемом, выраженном простым глаголом (обычно это глаголы направленного действия, оформленные ориентирующей энклитикой -ê), примыкает к формообразующим префиксам: min e-t-demê 'я дам тебе'; bi-m-genê 'помогите мне!'; îtir bo b-î perestim 'зачем же мне теперь поклоняться ему'.

Позиция 1б—при сказуемом, выраженном сложноименным глаголом, примыкает к именной части: kuřekeman xizmet-yan eken 'наши сыновья служат им'; miniş yarîde-y edem 'я тоже помогу ему'.

Позиция 1в—при сказуемом, выраженном глаголом-связкой; примыкает к присвязочной части: birakem, em hewte çî-t-in? 'братец, кто тебе эти семеро?'; ewe çî-tan-e? 'что это с вами (такое)?'.

Позиция 2—при сказуемом, выраженном переходным глаголом в настоящем времени, примыкает к прямому дополнению (или к его определению): hemû nûstûn, kê řêge-m ekatewe 'все (ещё) спят, кто же покажет мне дорогу'; le řay xwa, parçeyek nanî-m bidere 'ради бога, дай мне кусок хлеба': em kipîyey em şewe řûdawêki samnakî-m exatewe yad 'тишина этой ночи напомнила мне одну страшную историю'. Если определение к прямому дополнению также выражено энклитическим местоимением, то косвенное дополнение следует за ним: emřo birakanî-m-it pîşan edem 'сегодня я покажу тебе моих братьев'.

Позиция 3—примыкает к косвенному дополнению (обстоятельственному слову)—в конструкции с опущенным сказуемым: eme bo em zistane-tan 'а это вам на зиму'; twêşûekey minîş bo ewarê-man 'а моя провизия—нам на вечер'.

Таким образом, обладая признаками знаменательных слов (способностью присоединяться к предлогам, сочетаться с другими членами предложения, отделяться от предшествующего слова относящимся к нему определением и т. д.), личные энклитические местоимения могут выполнять в предложении различные функции: 1) определения; 2) прямого дополнения; 3) косвенного дополне-

ния, как предложного, так и беспредложного; 4) субъекта действия (логического подлежащего)—в конструкции с глаголом в пассиве (редко).

Помимо активного употребления как заместителя имени (или полных местоимений), энклитические местоимения широко используются при построении особой конструкции предложения, своеобразие которой заключается в том, что один из ее элементов дублируется энклитикой. Следует при этом заметить, что конструкция эта не является принадлежностью какого-либо определенного стиля речи. Она встречается в художественной, научной литературе и в фольклорных текстах[4].

Собранный материал позволяет выделить ряд моделей данной конструкции с учетом глагольной и именной сочетаемости и в зависимости от грамматических характеристик глагола.

Конструкция 1—наиболее продуктивная, строящаяся по схеме: субъект (обладания, состояния)+объект (обладания, состояния)+глагол в нейтральной форме 3-го л. ед. ч.

Модель 1—с глаголом hebûn ‚иметься', отмеченный в следующих формах: а) настояще-будущего времени: ême bîst ser bizin-man heye 'у нас есть двадцать голов коз'; ŧan ebê şwan-ı hebê 'у стада должен быть пастух'; herkes helbestêk-ı ła hebê, ke lem dîwaneda biław nekrabêtewe, tikaye ew helbestekanman bo binêrê 'каждый у кого окажутся стихи, не опубликованные в данном сборнике, просьба прислать эти стихи нам'. Последний пример примечателен тем, что в нем значение „наличия" (передаваемое в русском языке предлогом „у"), подчёркивается предлогом с аналогичным значением; б) прошедшего времени: min sê kuŧi-m hebû 'у меня было три сына'; kwêrêk jinêk-î hebû 'у некого слепца была жена'; в) преждепрошедшего времени: elên padişayek buwe, sê kic-î hebuwe 'рассказывают, был некий падишах и было у него три дочери'.

В описываемой модели, при наличии определения к объекту обладания, дублирующая энклитика перемещается к определению: kabray coła jinêkî cwan-ı hebû 'у ткача была красивая жена; ew kabraye çenageyek-î dirêj-î heye 'у того человека длинный подбородок'. Между субъектом и объектом обладания может стоять косвенное дополнение: dił bo dił rêga-y heye (посл.) 'у сердца к сердцу есть путь'.

Модель 2—с глаголом bûn 'быть' (в значении 'иметься'), отмеченный в формах: а) настояще-будущего времени: to kuŧê-

ki-t ebê 'у тебя будет сын'; min emewê mizgewtêki zili-m bibe 'я хочу, чтобы у меня была большая мечеть'. Привлекает внимание употребление указанной формы чаще в значении прошедшего времени: jinêk kurêk u birayêk u mêrdêk-î ebê 'у одной женщины был сын, брат и муж'; mela du jin-î debê у муллы было две жены; б)прошедшего времени (редко): ryaweke mal u dewlet-î bû 'у этого человека было большое состояние'; в) преждепрошедшего времени (редко): leşkerî soran cilî taybetîyan buwe 'у соранской армии была особая форма'.

Модели с глаголами hebûn, bûn образуют общие для них отрицательные конструкции: ewane le hewelewe hîç-yan nebû 'поначалу у них ничего не было'; min kurî-m bibê u nebê be to çi? 'будет у меня сын или не будет, тебе то что?'.

В этих моделях субъект обладания, известный по контексту, может быть опущен: belam kurêk-ı fiqne-m heye 'но у меня есть непутёвый сын!': eger pare-m bibwaye 'будь у меня деньги...'. Возможна и отрицательная конструкция с опущенным субъектом обладания: bawkim, cêge-man nîye u ryaw-man-iş nîye 'отец мой, нет у нас места, да и мужчин нет у нас в доме'.

При отсутствии объекта обладания, дублирующая субъект энклитика стоит при глаголе (обычно это глагол hebûn): sipas bo xwa min he-m-e 'благодарение богу, у меня есть (состояние)'; ewiş heye-t-î 'и у него есть (родственники)'.

Модель 3—с глаголом-связкой, отмеченной преимущественно в формах настоящего времени, с предикативом, выраженным: а) существительным: biram naw-ı Azade имя моего брата—Азад (букв. 'брат мой имя его Азад есть'); xûşkekey 'umr-î şanze sale 'его сестре шестнадцать лет'; б) прилагательным: ême rê-man dûre 'у нас дальний путь'; xêzanî gwê-y girane, kurîşî her gwêy girane, kiçî le wan kertir 'жена его туга на ухо, сын его тоже глухой, а дочь его глуха больше, чем они'; в) местоимением: mın hemû hîwa-m serkewtînı toye 'все мои желания—чтобы ты победил' (букв. 'я все желания мои победа твоя есть'); bîr u rratan çiye? 'каково ваше мнение?; г) наречным словом: êwe mal-tan le kwêye? где находится ваш дом?'; pêkenîn-î zor gir-yan-î dwaye (посл.) 'за долгим смехом следует плач',

Обнаружены также случаи, когда связка в сочетании с на-

правительным предлогом pê передает значение временного наличия «при себе», «с собой»: ewe toiş lete kulêre-t pêye le naw desesirda? Belê miniş her ştêkî wa-m pêye 'а что у тебя тоже в узелке кусок· лепёшки?—Да и у меня с собой тоже самое'; pyaweke destesire хохêk-i pê bû 'при мужчине был узелок с персиками'; ср. с примером, где вместо связки употреблён глагол „наличия": bira, birsime, em se mirişke-m pê heye, bom sûr bikeytewe 'братец, я голоден, а что, если ты пожаришь мне эти три куры, что при мне'.

Модель 4—с глаголами состояния (физического, психического), отмеченными в формах: а) настоящего времени: min seri-m dêşê 'у меня болит голова'; kurdekan seg-yan xoşewê 'курды любят собак'; ême asayişî êwe-man ewê 'мы желаем вашего благополучия'; б) прошедшего времени (преимущественно со сложноименными глаголами): boçî min seri-m sipî nebuwe, keçî rişi-m sipî buwe 'но почему голова у меня не поседела, тогда как борода моя стала белой?'; Mirot le şermkirdin tewawî gyan-î areqday 'Мирот от стыда вся покрылась испариной'.

Модель 5—с некоторыми непереходными глаголами: jîyan 'жить', mirdin 'умирать', kewtin 'падать', sûtan 'гореть', hatin 'идти', 'приходить', geyîştin 'достигать', têperîn 'перевалить' (о возрасте), derperîn 'торчать', 'выступать' и, возможно, другие: ewaneyş zorbeyan lem serdemaney dwayida jîyawin 'большинство из них жили совсем недавно'; pyawêk birayek-î emrê 'у одного человека умирает брат'; dirozin malîş-î bisûtê kes baweri pê naka (посл.) 'у лгуна и дом сгорит, всё равно ему никто не поверит'.

Отмечены случаи, когда глагол имеет форму пассива простого прошедшего времени. Обычно это сложноименной глагол с лексикализованной именной частью, к которой и примыкает энклитическое местоимение, дублирующее субъект состояния, стоящий в начале предложения: min aramî-m lê bira 'я лишился покоя'; Besê ziman-î bestra 'у Басе (от страха) отнялся язык'; masiyeke îtir le cuie-y bira 'рыба перестала двигаться'.

Итак конструкция I (поссессивная), строится с глаголами «наличия», с глаголом-связкой, с глаголами со значением физического и психического состояния, а также с небольшой группой непереходных глаголов, выражающих в сущности состояние субъекта.

Конструкция II—в которой энклитическое местоимение дубли-

рует косвенное дополнение (предложное и реже беспредложное).

Модель 1—с предложным косвенным дополнением.

Модель 1а—сказуемое, выражено переходным или непереходным глаголом в формах настоящего времени: min hapo Hesen wa xerike jinı-m bo denêt 'дядюшка Хасан собирается привести мне жену'; bûke biçkol xwa kurêkî kakolzêrîn u kıçêkêkî danmirwarıy pêebexsê 'a) младшей невестке бог дарует мальчика с золотым чубом и девочку с жемчужными зубами'.

Модель 1б—сказуемое, выражено глаголом-связкой: ew paşayey ewe mînî bo çîye? 'зачем я понадобился вашему падишаху'; min marim, margenc u cewahir-î bo çîye? '(ведь) я змей, а зачем змею сокровища?'.

Модель 1в составляют структуры, в которых дублируемое энклитикой косвенное дополнение, обычно с локальным значением, управляется сложным предлогом или предложно-послесложным сочетанием. Данная модель отмечена с глаголом-связкой (преимущественно), с глаголом hebûn, а также с некоторыми глаголами состояния в формах как настоящего, так и прошедшего времен.

1. Косвенное дополнение управляется сложным предлогом lê: lew cizîreda koşkêkî zor berz-î lê-ye, le ser koşkekewe minareyek-i lêye, le ser minareke huştirêkî lêye 'на том острове находится очень высокий дворец' на том дворце находится минарет, на этом минарете находится верблюд'; le new baxçey êmeda zelamêk-i lêye 'в нашей бахче находится какой-то мужчина'.

2. Косвенное дополнение управляется предложно-послеложным сочетанием têda/tiya: em şare çend danişıstan-î têdaye? сколько в этом городе институтов?; bêstaneke hêşta de-panze şûtî-y tiya mawe 'в огороде осталось ещё арбузов десять-пятнадцать'; ew girde piçûkeş h″ewt kûpeley pir le zêr-î têda heye 'а в том холмике находится семь кувшинов полных золота'. Ср. с аналогичной конструкцией, где дублирующая энклитика отсутствует (единственный пример): renge em şarı Silemaniye mizgewtî zor têdabêt' в этом городе Сулейманне, должно быть, есть много мечетей?'.

3. Косвенное дополнение управляется предложно-послеложным сочетанием pêda/piya: cogeyek aw-i pya birwa zeh″mete wuşık bibê (посл.) 'русло, по которому течёт вода, высыхает с трудом'; kurêke tezûyêk-î pêda hat 'мальчика охватила дрожь'.

4. Косвенное дополнение управляется предложно-послелож-

ным сочетанием pêwe: dergay h"wşekeş qlfl-î pêweye 'а на воротах двора—замок: ср., когда дублируемое энклитикой косвенное дополнение в контексте опущено: goşti-t pêwe nemawe, keçî dan exene ser îsq̇anekanıt 'на тебе и мяса то не осталось, а они вонзают зубы в твои кости'.

Модель 2—с беспредложным косвенным дополнением: roje padişa miwanêkî zor-î dêt 'однажды к падишаху приходит много гостей'; be hersê melekey tifengêk-î berekewê 'на каждые три дома её приходится по одному ружью'.

Конструкция III—в которой энклитика дублирует прямое дополнение. Данная конструкция, встречающаяся довольно редко, зафиксирована с переходными глаголами в настоящем времени и преимущественно в форме 2-го л. ед. ч. Употребляется она главным образом в составе пословиц, что сближает ее с безличной конструкцией: do ta ne-y-jenî kere nadat 'пахту пока не собьёшь, масла не даст'; wate ta ne-y-bêjî ne-y-wêjî 'слово пока не отсеешь, не произноси его'.

Конструкция IV—в которой энклитика дублирует обстоятельство. Эта конструкция встречается совсем редко: ba lêre wuçanêk-î bo bideyn u nanî niweroy lê bixoyn 'давай здесь устроим стоянку и пополдничаем тут'.

Рассмотренные конструкции, как можно видеть из приведенных примеров, различаются частотой употребления, особенностями внутреннего строения и состава, глагольной и именной сочетаемостью. Объединяются же эти конструкции по следующим признакам: 1) дублированием одного из элементов (исключая грамматическое подлежащее) энклитическим местоимением; 2) допустимостью опущения в контексте дублируемого элемента, но не энклитики; 3) неупотребляемостью с переходным глаголом в прошедшем времени. Все это говорит о том, что конструкция с дублирующей энклитикой—явление грамматического порядка (возможно, связанное в плане диахронии со становлением переходных глаголов в прошедшем времени).

В грамматической литературе данная конструкция обычно толкуется как предложение с тематическим подлежащим, основное назначение которого сводится к тому, чтобы выделить один из членов предложения[5]. Однако отмеченные выше грамматические особенности этой конструкции, а главное возможность опущения «выделенного» члена (в поссессивной—наиболее распространенной ее разновидности во всяком случае), говорит о том, что выделительная функция не является для нее основной. Тем более, что в

языке существуют иные, более употребительные, способы выделения членов предложения—интонация, замена местоименной энклитики полным местоимением и т. д. Используется и вынесение выделенного слова в начало предложения, но при этом, оно, как право, не дублируется. Мы не исключаем возможности использования конструкции с дублирующей энклитикой в целях актуального членения, однако, как свидетельствует материал, подавляющая часть моделей этой конструкции в современном языке (с утраченной именной флексией) служит для выражения косвенно-притяжательных отношений в предложении с субъектом состояния (чаще лица и реже предмета), выраженного личным энклитическим местоимением.

Морфологические функции энклитических местоимений. В предложении с переходным глаголом в прошедшем времени, являющегося, как уже отмечалось исследователями, структурным аналогом поссессивной конструкции, энклитические местоимения выступают в качестве отделяемых личных показателей.

В зависимости от состава предложения энклитика в функции личных показателей занимает различные позиции, образуя ряд конструкций, анализ которых приводится ниже.

Конструкция 1—содержит подлежащее, прямое дополнение и глагол—как основные компоненты данной конструкции. Энклитика, выражающая лицо и число подлежащего стоит при прямом дополнении.

Модель 1—прямое дополнение выражено именем (местоимением): min hergêz masî-m nexwarduwe 'я никогда не ел рыбу'; daîkim min-î bexêw kirduwe 'меня вырастила моя мать'.

При наличии к прямому дополнению определения, энклитика перемещается к определению: rojêk hemû estêrejmêrî memleket-î ko kirdewe 'однажды (падишах) собрал всех звездочетов страны'.

Модель 2—прямое дополнение выражено глагольным окончанием[6], по отношению к которому энклитика, в зависимости от структурного типа глагола, занимает следующие позиции.

1. При простом глаголе: а) следует за прямым дополнением: aweke bird-in-î вода унесла нас; bawkim nardû-m-î 'отец послал меня'; при отрицательной форме глагола энклитика переходит к отрицанию: bawkit le katî xoyda ne-y-nard-î 'твой отец послал тебя не вовремя'; б) предшествует прямому дополнению (редко): ême girt-man-in 'мы схватили их'; min da-m-ît-e destî xwa 'я поручил тебя богу'.

2. При сложноприставочном или сложноименном глаголе эн-

клитика примыкает соответственно к приставке или именной части глагола: ewe lewla der-yan kirdû-m 'вот они и прогнали меня оттуда': be cê-man hêştibû-u 'мы их оставили (на месте)'.

Конструкция 2—содержит подлежащее, прямое дополнение и косвенное дополнение, выраженное именем или глагольным окончанием.

Модель 1—косвенное дополнение, выраженное именем (местоимением), следует за прямым дополнением. Энклитика-личный показатель стоит при прямом дополнении: min tn-m be biray xom zanîwe, newek min, hemûkes toyan be biray min zaniwe '(ведь) я считала тебя своим братом, и не только я, все считали тебя моим братом'.

Модель 2—косвенное дополнение выражено глагольным окончанием, управляется направительным предлогом bo (реже pê). Энклитика-личный показатель занимает две позиции: а) примыкает к прямому дополнению: jineke girtimoikeyek-î bo firê da-m 'женщина бросила мне как-то узелок'; min samanêkî zori-m bo ko kirdû-yt 'я собрал для тебя большое состояние'; б) примыкает к предлогу: tenya diyarim honrawêke bo-m henaw-î 'мой единственный дар (это) стихи (которые) я принёс тебе'.

Модель 3—как прямое, так и косвенное дополнение выражены глагольным окончанием. Энклитика-личный показатель примыкает к предлогу: xwa bo-y nard-m-î '(сам) бог ниспослал тебя мне'; xwa lê-y sendi-m-in 'бог отнял их у меня'.

Конструкция 3—содержит подлежащее и косвенное дополнение.

Модель 1—косвенное дополнение выражено именем (местоимением), к которому присоединяется энклитика-личный показатель: dwênê be pyawekey-m ŧageyand 'вчера я дал понять его человеку...'; be hesar aw-î dawe qulepêy teŧ nebuwe (посл.) тысячу вод проплыл и лодыжки не промочил'.

Модель 2—косвенное дополнение выражено глагольным окончанием. Энклитика-личный показатель занимает следующие позиции: а) при простом глаголе присоединяется к предлогу: pyawêk bo-y gêŧa-m-ewe 'один человек рассказал мне...'; min pê-m newut-î 'разве я не говорил тебе...'; jineke bo-y bird 'женщина отнесла ему (одежду)', б) при сложноименном или сложноприставочном глаголе предлог обычно отсутствует, а энклитика примыкает соответственно к именной или приставочной части глагола: kuŧeke seyrêk-î kirdi-m wut-î 'юноша взглянул на меня и

сказал...; lêş-yan da-m u şirûbekeş-yau rijandi-m '(они) к тому же избили меня и леденцы мои рассыпали'.

Конструкция IV—содержит подлежащее и глагол, при котором стоит энклитика-личный показатель: bawkim eş-î-xward u diseş-i eklrd 'мой отец (одновременно) и ел и рассказывал'; padişa wut-î 'падишах сказал...'.

Если, однако, в конструкции имеется какое-либо обстоятельственное слово, то энклитика перемещается к нему: pyawe zor-i wut jine kem-î bist 'муж много говорил, (а) жена мало слушала'; min ewende-m qise kird gwêçenem êşê '(я) столько говорил, (что) у меня болит челюсть'.

Говоря о функциях энклитических местоимений в качестве личных глагольных показателей, следует иметь в виду, что энклитика 3-го л. мн. ч. (при употреблении с переходным глаголом в прошедшем времени) нередко образует конструкцию с неопределенно-личным значением: yekêkyan bird-yan bo eskerî 'одного из них забрали в армию'; le bazar pareke-yan lê dizî 'на базаре у него украли деньги'. Ср. с конструкцией, образованной переходным глаголом в настоящем времени, где аналогичную функцию выполняет личное глагольное окончание 3-го л. мн. ч.: le zistan carêk elên sarde (посл.) 'зимой один раз говорят „холодно"'; kureke sibeynê eben 'мальчика заберут завтра'.

Таковы основные конструкции с переходным глаголом в прошедшем времени, в которых энклитические местоимения выступают в качестве личных глагольных показателей, отражающих лицо и число грамматического подлежащего[7].

Вместе с тем в текстах зафиксированы отдельные случаи согласования переходного глагола в прошедшем времени с прямым дополнением: mela cilekan-î kird-n-e komayek u agir-ı têberda-n 'мулла собрал все вещи и поджёг их'; kabra momekan-ı hawîşt-n-e ser şeqem 'мужчина швырнул свечи на дорогу'; belê be nehatî saiêk duwani-m le minalekanim naşti-n 'да, с неурожаем (я) в один год похоронил двоих из моих детей'.

В приведенных примерах при подлежащем в единственном числе глагол имеет форму множественного числа, согласованную с множественным числом прямого дополнения. При этом лицо и число подлежащего (реального действующего лица) отражены энклитическим местоимением, примыкающим к прямому дополнению.

В других обнаруженных примерах, представляющих собой сложноподчиненное предложение с придаточным определительным,

прямое дополнение находится в главной его части, а энклитика, отражающая лицо и число подлежащего—в придаточной, в составе глагола. Причем, если это простой глагол, то энклитика стоит перед глагольным окончанием, согласованным с прямым дополнением, если же глагол сложноприставочный, то после приставки: edî ew şûti u ka-ekane çin xistu-t-n-e tûreketewe 'а что это за арбузы и дыни, (которые) ты положил в свой мешок?, le gelîş-ya ekewte yarikirdin bew sê qelemey be destî enqest le ber demî xoya da-y-nabûn 'одновременно он начинал перебирать (букв. играть) рукой те три карандаша, которые он специально положил перед собой'.

Анализируемая конструкция интересна тем, что в ней «объектная» конструкция, столь характерная для глагольной системы курманджи, сочетается с конструкцией «поссессивной», свойственной южному наречию—сорани.

Следует, однако, иметь в виду, что случаи согласования переходного глагола в прошедшем времени с прямым дополнением в сорани крайне редки, а потому они должны рассматриваться как реликтовые, так как нормой для языка является согласование глагола с подлежащим.

В процессе исследования грамматических функций энклитических местоимений выявился еще один любопытный факт. Отмечены случаи, когда местоименная энклитика 3-го л. ед. ч. выступает в качестве предикативной связки:[8] kuṙeke nalenalê(t)-ı 'мальчик стонет'; ma-ekeyan pirêt-î le mîwan 'их дом полон гостей; heqişê(t)-ı '(она) и права' и т. д. О местоименном происхождении форманта =ı свидетельствуют такие примеры, где=î одновременно толкуется и как энклитическое местоимение в притяжательной функции: herwa le ber çawê(t)î çon paṙ daykî le piṙ nexoş kewt 'все еще перед его глазами (то), как в прошлом году внезапно заболела его мать'; ewe kakoley min u ew dane-mîrwarîyekanê(t)-ı 'это мой (золотой) чуб, а это её жемчужные зубы'. Ср. также с примерами, в которых указанный формант дублирует энклитику 3-го л. ед. в составе именного сказуемого: çekî ba-inde denûk u çing(-î- (y)e(t)-î 'клюв и когти являются оружием для птиц' (букв. 'оружие птицы клюв и когти её есть'): ṙwanî mall piṙ-y-e(t)-ı le mîwan 'видит, дом его полон гостей'. Дублирование энклитики вызвано, должно быть, с одной стороны, тем, что при имени (в составе сказуемого) с глас-

ներկա հեղինակի ուսումնասիրությունների և հրատարակությունների ցանկը

(Տես նաև հետևյալ էջում)

1. Ա. Ղանալանյան, Ուղղագրական վարժություններ հայոց լեզվի համար, Ե., 1940, 1941, 1942, 1943, 1944, 1945, 1946, 1947, 1948, 1949, 1950, 1951, 1952, 1953, 1954, 1955, 1956, 1957, 1958, 1959, 1960, 1961, 1962, 1963, 1964, 1965, 1966, 1967, 1968, 1969, 1970, 1971, 1972, 1973, 1974, 1975, 1976, 1977, 1978, 1979,

Հոդվածը գրված է բանահյուսական և ժամանակակից գրական նյութերի հիման վրա։

ПРИМЕЧАНИЯ

1. В качестве иллюстративного материала в настоящей статье использована современная курдская литература (художественная, научная), а также фольклорные тексты, изданные в Ираке.
2. См. работы: *O. Mann*, Kurdisch-persische Forschungen. Die Mundart der Mukri-Kurden, Teil I, Berlin, 1906; *C. J. Edmonds*, Prepositions and personal affixes in Southern Kurdish.—BSOAS, L., 1955, vol. 17, pt 3; D. N. Mackenzie, Kurdish dialekt studies, L., 1961, t. 1. *К. Р. Эйюби, И. А. Смирнова*, Курдский диалект мукри, Л., 1968; *К. К. Курдоев*, Грамматика курдского языка на материале диалектов курманджи и сорани. М., 1978.
3. В сорани, как и в курманджи, сложные предлоги образуются сочетанием простого предлога с энклитикой -ê. Но в отличие от курманджи, где данная энклитика соотносится с личным местоимением 3-го л. ед. ч., замещая его в одной из функций косвенного дополнения, в сорани она употребляется в своеобразной ориентирующей функции (ср. курм.: jê bipirse и сор.: lcy bip lrse 'спроси у него'). Подробнее об этом см. *З. А. Юсупова*, Употребление первичных предлогов с местоименной энклитикой в южном диалекте курдского языка.—В кн.: История, культура, языки народов Востока. М., 1970.
4. Аналогичная конструкция, весьма распространенная в современных иранских языках, отмечена и в курманджи (с дублирующим личным местоимением 3-го л. ед. или мн. ч. в косвенной форме).
5. См. *И. И. Цукерман*, К характеристике предложений с тематическим подлежащим в курдском языке.—Палестинский сборник, вып. 13(76). М.—Л., 1965; *И. А. Смирнова*, О характере спряжения переходных глаголов в прошедшем времени в курдских диалектах центральной группы.—В кн.: Эргативная конструкция предложения в языках различных типов. Л., 1967, с. 142—148.
6. В южном наречии курдского языка личные окончания прошедшего времени непереходных глаголов в определенных конструкциях с переходным глаголом в прошедшем времени выступают в функции прямого или косвенного дополнения, что дало основание некоторым авторам считать их энклитиками 2-го ряда. См. *И. А. Смирнова*, указ. соч.
7. Следует иметь в виду, что конструкция с переходным глаголом в прошедшем времени в современном ее состоянии трактуется иранистами как активная, но при диахроническом подходе одними авторами характеризуется как «эргативная» (см. *Л. А. Пирейко*, Основные вопросы эргативности на материале индоиранских языков. М., 1968), другими—как «местоименно-поссессивная» (см. *И. А. Смирнова*, указ. соч.); *К. К. Курдоев* предлагает термин «безобъектно-объектная» (см. указ. соч., с. 178).

8. Сходное явление отмечено и в других иранских языках, в частности, в мунджанском. См. *В. С. Соколова*. Генетические отношения мунджанского языка и шугнано-язгулямской группы. Л., 1973, с. 189.
9. *Д. Н. Маккензи*, Курманджи, курди, гуранн.—Народы Азии и Африки. I, М., 1963, с. 169; см. также *Р. Л. Цаболов*. Очерк исторической морфологии курдского языка. М., 1978, с. 28.
10. По нашему мнению наличие или отсутствие энклитических местоимений является основным дифференциальным признаком для диалектного членения курдского языка. На основании этого признака курдские диалекты в современном их состоянии делятся на две основные группы: северную и южную. Данный признак совпадает с территориальным размещением указанных диалектов (Северный Курдистан—Южный Курдистан).

Ա. Զ Գ Ա Գ Ր Ո Ւ Թ Յ Ո Ւ Ն

ЭТНОГРАФИЯ

Մ. Խ. ԴԱՐՎԵՇՅԱՆ

ՆԱԽԱՄՈՒՍՆԱԿԱՆ ԸՆՏՐՈՒԹՅԱՆ ՊԱՅՄԱՆՆԵՐՆ ՈՒ ԶԵՎԵՐԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՔՐԴԵՐԻ ՄԵՋ

Ժողովրդի ավանդութային հարսանեկան ծիսակարգը, որով վավերացվում էր ամուսնությունը, ստորաբաժանվում է երեք հիմնական փուլի՝ նախահարսանեկան (ընտրություն, խոսք առնել, նշանադրություն), բուն հարսանյաց հանդես և հարսանեկան (ամուսնական կյանքի առաջին շաբաթները)։ Այս երևույթները ընդհանուր առմամբ. քննվել են քրդերի ազգագրությանը նվիրված Ա. Ավդալի[1], Տ. Արիստովայի[2] և այլոց աշխատություններում. սակայն երիտասարդ աղջիկների ու տղաների նախամուսնական ընտրության պայմանների ու ձևերի հետ առնչվող հարցերը առաջին անգամ հատուկ ուսումնասիրության առարկա են դառնում ներկա հոդվածում[3]։

Նախամուսնական փուլի էությունը քրդերի մեջ պարզաբանելու համար ընդգծենք, որ քրդուհին, ի տարբերություն մահմեդական աշխարհի մյուս կանանց, երբեք չի ծածկել դեմքը, խոսել է ազատ, շփվել, հաղորդակցվել տղամարդկանց հետ[4]։ Քրդուհիներն ակիվ մասնակցություն են ունեցել հասարակական հավաքույթներին, տոնախմբություններին, մինչև անգամ սասնցիների պատերազմի դաշտում ղոհված սիրելի ամուսնու վրեժի լուծումը[5]։

Նախամուսնական փուլում երիտասարդ տղաների ու աղջիկների ծանոթանալուն, մերձեցմանն ու իրար ավելի մոտիկից ճանաչելուն մեծապես նպաստել է առօրյա աշխատանքներին, հարսանեկան և թաղման արարողություններին, տոնահանդեսներին և րաղմաթիվ այլ հավաքույթներին համատեղ մասնակցությունը։

Հարսանիքատեղին յուրաքանչյուր միշավայր է եղել, ուր հրավիրվել

են հասարակության տարբեր սեռատարիքային խմբերի ներկայացուցիչներ, որոնցից յուրաքանչյուրը ունեցել է պարկեշտ լինելու, էթիկայի նորմերը պահպանելու պատասխանատվության խոր ղռացում։ Ուշադրության կենտրոնում են եղել հատկապես չամուսնացած աղջիկները, որոնք ներկայանում էին ընտիր հադուստով, ժողովրդական հարդարանքով, որպեսզի լավ երևային հասարակության աչքին։ Երիտասարդները ուշի-ուշով հետևել են ամեն մի աղջկա շարժուձեին, պարելուն, երգելուն։ Մայրերը հպարտության ղռացում են ապրել, տեսնելով իրենց աղջիկների աչքի ընկնելը, իսկ մյուս կանայք այդ րնթացքում ընտրում էին իրենց ապագա հարսին։ Երիտասարդներն էլ իրենց հերթին են կատարել աղջկա ընտրությունը, որից հետո փնտրել իրենց ղռացումն ընտրյալին հաղորդելու ուիթներ ու միջոցներ։

Տղաների ու աղջիկների համատեղ ժամանցի, դիմաս ու մերձեցման և միմյանց ի մոտո ճանաչելու ամենապատեհ միջոցը քրդական իրականության մեջ լայնորեն հայտնի Բնդարուկի ավանդական սովորույթն է եղել, որ երիտասարդ աղջիկների ու տղաների համատեղ տոնախմբության մի ձև էր։ Այն կատարվել է դարնան և ամռան ամիսներին, մասնակցել են նաև նորահարսներն ու կանայք։ Սովորաբար հավաքվել են որևէ ծառի տակ (բնդարուկ բառացի նշանակում է ծառի տակ, կամ շուրջ հավաքվել)։ Նման հավաքույթներ անցկացվել են նաև քարանձավներում, կիրճերում, մարդադետիններում, աղբյուրների մոտ, առվակների ափին, որը նույնպես բնդարուկ է կոչվել։ Բնդարուկը քրդերի մեջ դռյություն է ունեցել վաղուց ի վեր։

Դաշտային ազդագրական նյութերից դատ այս բանը հաստատվում է նաև դրավոր աղբյուրների վկայությամբ։ Այսպես, քրդական ազգային սովորույթներին, նիստ ու կացին քաջատեղյակ Մելա Մահմուդ Բայազիդին հավաստում է, որ ղոմայում (ամառանոց) երեկոյան պատանիները հավաքվում էին վրաններից շուրջը և դնդակ խաղում կամ ձիարշավ կազմակերպում, ծերունիները էլ դիտում էին այդ ամենը։ Իսկ աղջիկները, հարսներն ու երիտասարդ կանայք մոտիկ դարուկում (որ է՝ բրնդարուկ) իլիկ էին մանում։ Իսկ ուշ երեկոյից մինչև լուսադաց երիտասարդ կանայք ու տղամարդիկ միասին երդում-պարում էին[6]։

Շուրջ մեկ դար անց, հայտնի քրդագետ Ս. Եղիազարովը գրում է, թե քուշավայրերում աղջիկները հավաքվում էին առվակների մոտ, անձավներում և ղովասուն պուրակներում և նման հավաքատեղիները բրնդարուկ էին կոչվում[7]։

Бүге гота ве хасне, Լարալ աւաց կնաւրին
Го бьла мьн тʼэлне, ве кблне, Տար ինձ ինչ՝ մի փաթիլ ոտր
Зэе лаʼзэке тʼэв qиз у бука Լարս-ապրիների հետ մի փասին
Нарʼьма лв ве бьнларуке Ով ցլ պետ ոտրուն[18]։

*Ինչարուի ւյատնաինների կանչին ոչ ոտրպես ապրպես-տես կատ կատ կատ

նայեցել են ոլոխլ ոլջիկներն ու նորաշխարհը, որն ինչպես և ուսուցումը Կոմարտա և Մեսոխոս ջրջանների տնտեսական զարգացման մեջ կարևոր դեր էր խաղալու, ինչպես նաև Ալեքսանդրիայի գրադարանում պահվող հնագույն ձեռագրերի ուսումնասիրության մեջ։ Դա նախապես էր որոշված Ալեքսանդրիայի Ընդհանուր ժողովի կողմից։

Ինքնատիպ մտածողության հանդեպ հակակրանքը, որ ուղեկցում էր Ալեքսանդրիայի գրադարանի ստեղծումից հետո ընկած ժամանակաշրջանի մեծ մասին, ոչ միայն ոչնչացրեց հին գրքերի մեծ մասը, այլև ստիպեց ոլոխլ ոլջիկներին ամեն ինչ սկսել զրոյից։ Ալեքսանդրիայի գրադարանի հիմնադրումից հետո առաջին հարյուրամյակում ոլոխլ ոլջիկները ստեղծեցին ավելի քան հարյուր հազար մագաղաթյա ձեռագրեր, որոնք ընդհատ կտրուկ գործընթացի արդյունքում ներկայացնում էին ամբողջ գրականությունը։ Ալեքսանդրիայի գրադարանի ստեղծումից հետո ընկած ժամանակաշրջանում ոլոխլ ոլջիկները ստեղծեցին ավելի քան հարյուր հազար մագաղաթյա ձեռագրեր, որոնք ընդհատ կտրուկ գործընթացի արդյունքում ներկայացնում էին ամբողջ գրականությունը։ Ալեքսանդրիայի գրադարանի ստեղծումից հետո ընկած ժամանակաշրջանում ոլոխլ ոլջիկները ստեղծեցին ավելի քան հարյուր հազար մագաղաթյա ձեռագրեր, որոնք ընդհատ կտրուկ գործընթացի արդյունքում ներկայացնում էին ամբողջ գրականությունը։ Ալեքսանդրիայի գրադարանի ստեղծումից հետո ընկած ժամանակաշրջանում ոլոխլ ոլջիկները ստեղծեցին ավելի քան հարյուր հազար մագաղաթյա ձեռագրեր, որոնք ընդհատ կտրուկ գործընթացի արդյունքում ներկայացնում էին ամբողջ գրականությունը։ Ալեքսանդրիայի գրադարանի ստեղծումից հետո ընկած ժամանակաշրջանում ոլոխլ ոլջիկները ստեղծեցին ավելի քան հարյուր հազար մագաղաթյա ձեռագրեր, որոնք ընդհատ կտրուկ գործընթացի արդյունքում ներկայացնում էին ամբողջ գրականությունը։ Ալեքսանդրիայի գրադարանի ստեղծումից հետո ընկած ժամանակաշրջանում ոլոխլ ոլջիկները ստեղծեցին ավելի քան հարյուր հազար մագաղաթյա ձեռագրեր, որոնք ընդհատ կտրուկ գործընթացի արդյունքում ներկայացնում էին ամբողջ գրականությունը։ Ալեքսանդրիայի գրադարանի ստեղծումից հետո ընկած ժամանակաշրջանում ոլոխլ ոլջիկները ստեղծեցին ավելի քան հարյուր հազար մագաղաթյա ձեռագրեր, որոնք ընդհատ կտրուկ գործընթացի արդյունքում ներկայացնում էին ամբողջ գրականությունը։ Ալեքսանդրիայի գրադարանի ստեղծումից հետո ընկած ժամանակաշրջանում ոլոխլ ոլջիկները ստեղծեցին ավելի քան հարյուր հազար մագաղաթյա ձեռագրեր, որոնք ընդհատ կտրուկ գործընթացի արդյունքում ներկայացնում էին ամբողջ գրականությունը։ Ալեքսանդրիայի գրադարանի ստեղծումից հետո ընկած ժամանակաշրջանում ոլոխլ ոլջիկները ստեղծեցին ավելի քան հարյուր հազար մագաղաթյա ձեռագրեր, որոնք ընդհատ կտրուկ գործընթացի արդյունքում ներկայացնում էին ամբողջ գրականությունը։ Ալեքսանդրիայի գրադարանի ստեղծումից հետո ընկած ժամանակաշրջանում ոլոխլ ոլջիկները ստեղծեցին ավելի քան հարյուր հազար մագաղաթյա ձեռագրեր, որոնք ընդհատ կտրուկ գործընթացի արդյունքում ներկայացնում էին ամբողջ գրականությունը։

Հետաքրքիր է, որ ոլոխլ ոլջիկների ոճական զարգացումը հետևում է ոչ թե ժամանակագրական, այլ ոճական սկզբունքների։ Ալեքսանդրիայի գրադարանի ստեղծումից հետո ընկած ժամանակաշրջանում ոլոխլ ոլջիկները ստեղծեցին ավելի քան հարյուր հազար մագաղաթյա ձեռագրեր, որոնք ընդհատ կտրուկ գործընթացի արդյունքում ներկայացնում էին ամբողջ գրականությունը։ Ալեքսանդրիայի գրադարանի ստեղծումից հետո ընկած ժամանակաշրջանում ոլոխլ ոլջիկները ստեղծեցին ավելի քան հարյուր հազար մագաղաթյա ձեռագրեր, որոնք ընդհատ կտրուկ գործընթացի արդյունքում ներկայացնում էին ամբողջ գրականությունը։ Ալեքսանդրիայի գրադարանի ստեղծումից հետո ընկած ժամանակաշրջանում ոլոխլ ոլջիկները ստեղծեցին ավելի քան հարյուր հազար մագաղաթյա ձեռագրեր, որոնք ընդհատ կտրուկ գործընթացի արդյունքում ներկայացնում էին ամբողջ գրականությունը։ Ալեքսանդրիայի գրադարանի ստեղծումից հետո ընկած ժամանակաշրջանում ոլոխլ ոլջիկները ստեղծեցին ավելի քան հարյուր հազար մագաղաթյա ձեռագրեր, որոնք ընդհատ կտրուկ գործընթացի արդյունքում ներկայացնում էին ամբողջ գրականությունը։ Ալեքսանդրիայի գրադարանի ստեղծումից հետո ընկած ժամանակաշրջանում ոլոխլ ոլջիկները ստեղծեցին ավելի քան հարյուր հազար մագաղաթյա ձեռագրեր, որոնք ընդհատ կտրուկ գործընթացի արդյունքում ներկայացնում էին ամբողջ գրականությունը։

Ընդհանուր ընդունված տեսակետի հետ համաձայնվելու դեպքում («Տես, որ ես ձեզ ասացի, «Գրած որտե՞ղ եք հասկացել ընթերցողը»)։

Հաշվի առնելով ընդհատ կտրուկ գործընթացի արդյունքում ոլոխլ ոլջիկների ստեղծած ոճական սկզբունքների տարբեր հարաբերակցությունները, ինչպես նաև ոճական զարգացման ընդհանուր միտումները, որոնք ոլոխլ ոլջիկները ստեղծել են Ալեքսանդրիայի գրադարանի ստեղծումից հետո ընկած ժամանակաշրջանում, հնարավոր է դարձել ոլոխլ ոլջիկների ստեղծած ոճական սկզբունքների հիման վրա ստեղծել ոճական զարգացման ընդհանուր միտումները։ Ալեքսանդրիայի գրադարանի ստեղծումից հետո ընկած ժամանակաշրջանում ոլոխլ ոլջիկները ստեղծեցին ավելի քան հարյուր հազար մագաղաթյա ձեռագրեր, որոնք ընդհատ կտրուկ գործընթացի արդյունքում ներկայացնում էին ամբողջ գրականությունը։ Ալեքսանդրիայի գրադարանի ստեղծումից հետո ընկած ժամանակաշրջանում ոլոխլ ոլջիկները ստեղծեցին ավելի քան հարյուր հազար մագաղաթյա ձեռագրեր, որոնք ընդհատ կտրուկ գործընթացի արդյունքում ներկայացնում էին ամբողջ գրականությունը։ Ալեքսանդրիայի գրադարանի ստեղծումից հետո ընկած ժամանակաշրջանում ոլոխլ ոլջիկները ստեղծեցին ավելի քան հարյուր հազար մագաղաթյա ձեռագրեր, որոնք ընդհատ կտրուկ գործընթացի արդյունքում ներկայացնում էին ամբողջ գրականությունը։ Ալեքսանդրիայի գրադարանի ստեղծումից հետո ընկած ժամանակաշրջանում ոլոխլ ոլջիկները ստեղծեցին ավելի քան հարյուր հազար մագաղաթյա ձեռագրեր, որոնք ընդհատ կտրուկ գործընթացի արդյունքում ներկայացնում էին ամբողջ գրականությունը։ Ալեքսանդրիայի գրադարանի ստեղծումից հետո ընկած ժամանակաշրջանում ոլոխլ ոլջիկները ստեղծեցին ավելի քան հարյուր հազար մագաղաթյա ձեռագրեր, որոնք ընդհատ կտրուկ գործընթացի արդյունքում ներկայացնում էին ամբողջ գրականությունը։ Ալեքսանդրիայի գրադարանի ստեղծումից հետո ընկած ժամանակաշրջանում ոլոխլ ոլջիկները ստեղծեցին ավելի քան հարյուր հազար մագաղաթյա ձեռագրեր, որոնք ընդհատ կտրուկ գործընթացի արդյունքում ներկայացնում էին ամբողջ գրականությունը։ Ալեքսանդրիայի գրադարանի ստեղծումից հետո ընկած ժամանակաշրջանում ոլոխլ ոլջիկները ստեղծեցին ավելի քան հարյուր հազար մագաղաթյա ձեռագրեր, որոնք ընդհատ կտրուկ գործընթացի արդյունքում ներկայացնում էին ամբողջ գրականությունը։

Նեղն ու աղբիների են բռնել, մյուս կողմ՝ աղանդը ու ձայնակցել մրմնջուն։

Դա հանդարտասիրց բարմաբուղի, բայց հիմնականում սիրայնը երգեր հորինելու մի դիցուկ է եղել, արել են մրմնջուց գործը, ցուցադրել իրենց շնորհքը[19]։

«Ռնգումուկ, ինչպես հայկական հարբածներն օրը հայ աղբիների հանդար, զրուցելիս հարբած բանալ բայց հարմարություն»,— գրում է Ա. Նիկոլը։ Նկատենան հնդիկների բաժանում է, թե ռնգալու-կան ինչպես է կապակցվել աղբիների բարեփ դուշակումը։ Մեծ բանալ չէր բերում, սկսե արժանիքները ասվեր են ընկճոնքներ շարունակում էին ընդունել[20]։

Ռնգումուկի օրերին աղբիները ու նորահարսները փոքր քարերից հայկական (ԽՕՆԲԿ) են շինել[21]։ Նրանցից կատարյալ ախտորոշում էին բացահայտում հնարավորության և աալիս բացահայտում հայտնի հանգամանքներ։ Շատ հաճախ իրենց տղաներ հարսնացու էին ընտրում նաև աղբիների միջոցով։ Ռնգումուկի օրերին աղբիները հավաքվում էին մի տեղ, ուր հրավիրված էին նաև հարսնացուները։ Աղբիները հարցնում էին նրանց անունները, ազգանունները, հասակը, տարիքը, ապրելավայրը, ծնողների անունները, ինչպես նաև ամուսնության օրը։ Ստացված տվյալները աղբիները գրի էին առնում, ապա հաշվում էին նրանց գումարը։ Եթե այն զույգ թիվ էր, ապա ամուսնությունը համարվում էր երջանիկ, իսկ եթե կենտ, ապա ամուսնությունը ենթակա էր լուծման։ Ամուսնությունը լուծելու համար աղբիները հավաքվում էին մի տեղ, և ամուսիններից յուրաքանչյուրը ասում էր իր մասին ամեն ինչ, ինչ գիտեր։ Ամուսնությունը լուծելու համար բավական էր, որ ամուսիններից մեկը ասեր, թե ինքը չի սիրում մյուսին։ Ամուսնությունը լուծելու դեպքում կանանց ամեն ինչ վերադարձվում էր, ինչ որ նրանք բերել էին ամուսնության ժամանակ։ Ամուսնալուծությունից հետո կանայք ազատ էին ամուսնանալ ցանկացած տղամարդու հետ։ Ամուսնալուծության դեպքում երեխաները մնում էին հոր մոտ։ Ամուսնալուծությունից հետո կանայք ամուսնանում էին միայն ռնգումուկի օրերին։

Ինդարուկից բացի՝ կյանքի ապադա ընկերոջ (ընկերուհու) ընտրության այլ հնարավորություններ էլ են եղել քրդերի մեջ։ Դրանք, ինչպես ասվեց, ավանդական դարձած ծեսերն ու տոնախմբություններն են, որոնց ընթացքում բոլոր մասնակիցների միջև ստեղծվում էին համեմատաբար անկաշկանդ, սակայն որոշակի ծիսակարգով չափաձևված հաղորդակցության պայմաններ։ Այդ առումով բնորոշ է նավրոզի առնախմբությունը[26]։

XVII դարի քուրդ պոետ Ահմադե Խանին «Մամ և Զին» պոեմում անդրադառնալով նավրոզի տոնակատարությանը, մասնավորապես հիշատակում է, որ առնականորեն հագնված ու ղուզված տղաներն ու աղջիկներն այդ հանդեսի ժամանակ ղբոսնում էին դաշտերում, նշանավոր հավաքույթի տեղերում, ուր երդում, պարում, ուրախանում էին սիրող ղույդերը[27]։

Այդ տոներին մարդիկ, ըստ որում նաև երիտասարդները, իրար տներ այցելելով, շնորհավորում էին միմյանց։

Հավաքույթներ էին լինում նաև առանձին տներում։ Այս կապակցությամբ արժանահավատ տեղեկություններ է հաղորդում Մելա Մահմուդ Բայազիդին. «Ընբեկոյան հրավիրվում են բոլոր աղաբ երիտասարդները՝ աղաներն ու աղջիկները, հարսներն ու կանայք։ Դատարկում են մի մեծ շինություն, վառում մոմեր և հրավիրում երդասացների ու երաժիշտների։ Նվ թաղի կամ դյուղի ամրողջ երիտասարդությունը այդ երեկո հավաքվում է այդ տանը։ Նվադում են թառ, պարում, կատարում խմբային երգեր մինչև առավոտ, որից հետո բոլորը ցրվում են իրենց տները»[28]։

Քրդական աղդակցական շատ խմբերի մեջ աղջիկ փնտրելու պատրվակով (եթե այդպիսին չկար ընտանեկան կամ աղդականների մեջ) տղան այցելում էր հարաղաններին (եթե դրանք ապրում էին իրենցից հեռու) և մի քանի օր մնալուց հետո վերադառնում էր տուն և հատկապես քույրերի, մտերիմ ընկերների միջոցով հասկացնել տալիս, որ հավանել, դաել է իր աղջկան։ Քույրերը լուրը հայտնում էին մորը, նա էլ ամուսնուն և սկսվում էր աղջկա մասին հարց ու փորձ։ Երկուսաեք համաձայնության դալուց հետո, արվում էր նշանի արարողությունը[29]։

Ծանոթանալը, ընտրություն կատարելը տեղի էր ունենում նաև բերատեղում (կթի տեղում), աղբյուրների մոտ։ Աղբյուրները երբեմն դրտնվում էին բնակավայրերից ու քոչավայրերից բավական հեռու։ Երիտասարդ տղաներն անասուններին ջրի տանելիս հանդիպում էին ջրի եկած աղջիկներին, խոսքեր փոխանակում նրանց հետ, ղդացնելով ի-

ֆրդրդը դեզ կարմրագոյնը են տիկ ալեկաւոր երևոյթներով, որոնք, ըստ իրենց պատկերացման, հետևանքներ են ծեծ ստացած մարդկանց համար։

Ջրդրդը մեծ կարմրագոյնն

*ասելիքին դիտաւորեալ հրկիզումի (հրդեհումի) ենթարկած լինելու[33]։ Գոյին ունե-լով։ „Χьдрнэби Χьдлиязе кал то мьрэз бахши, то мьрэзе ма бъгинин, ма бъгинин мьрэза, йяка п'як бъкин цьсмэте ма, гӧманна ма тӧи, гэдо к'е же язе бъда ма, йа эзлиле сор, ма бъгинин мьрэза, мрэзе ма" (հրդեհումի, որ մտածուածով (մտաւորական) նշ, որ մեզ համար մարդկանց մեր մտածած մեր մտքով մեր ունեցած մեր մտածած մեր մտքով մեր մտածած մեր մտքով մեր մտածած մեր մտքով

Նույնանման սովորույթի մասին վկայություններ կան նաև Վարանդայի հայերի մեջ[37]։

Բախտը դուշակելու մի այլ հետաքրքիր սովորույթ է եղել այն, որ խոյերին ոչխարների մեջ բաց թողնելու ավանդական տոնակատարության ժամանակ երիտասարդ աղջիկները իրենց բախտը փորձելու ակնկալիքով խոյերի պարանոցին թաքուն կապում էին իրենց դլխաշորը (փուշիները)։ Հավաքված երիտասարդներից ով փուշին արձակեր, նա էլ լինելու էր աղջկա ապագա ամուսինը։ Երբեմն ծնողները համաձայնության էին դալիս և պսակադրում[38]։

Հարսնացու ընտրելու հարցով մտահոդվում էին տղայի գրեթե բոլոր հարազատները։ Հատկապես մայրը մասնակցելով հարսանեկան, հաղման արարողություններին ու կանանց հավաքույթներին, ուշադրության կենտրոնում էր պահում աղջիկներին, ղննում նրանց ամեն մի քայլափոխում։ Ընտրություն անելուց հետո խոսում էին նրա հետ, ապա հարց ու փորձով ստուդում աղջկա ինչպիսի ընտանիքից լինելը (եթե նախօրոք չէին ճանաչում), որից հետո միայն նախապատրաստվում էին նրան ուղևորու համարձակ քայլն անել։

Ամուսնության տարիքի տղա ունեցող ծնողներն ու հարազատներն ամեն պատեհ առիթով հետաքրքրվում էին հարմար հարսնացու ընտրելու հարցով։ Եթե մատնացույց էին անում որևէ աղջկա, ապա առաջին հերթին հետաքրքրվում էին այն բանով, թե ինչպիսին է նրա մայրը, որպես կին. հատկապես՝ տանտիկին։ Մոր հատկանիշներով որոշում էին աղջկա արժանիքները։ (Ի դեպ, տղայի արժանիքներն էլ որոշում էին հորով)։

Փեսայության հավակնորդ տղայի մայրը երբեմն աղջիկ էր փընտրում աղբյուրի մոտ, նաև բաղնիքում (Իրանի Քուրդստանում) կամ այլ վայրերում, ուր հավաքվում էին կանայք[39]։ Բաղնիքում կանայք հընարավորություն ունեին աղջկա հետ խոսելու, նրա մարմնական բարեմասնություններ տեսնելու[40]։

Տղաները աղջիկներին հանդիպում էին կոլեկտիվ աշխատանքի՝ ղբարայի (зъбарэ[41]), բանջարի, լվացքի դնալու ժամանակ[42]։ Այդ աշխատանքների կատարման ընթացքում աղջիկներն իրենց սրտի հուլղերն ու դաղտնիքները հայտնում էին մտերիմ ընկերուհիներին, որոնցից միջնորդ էին ընտրում, որի միջոցով հարաբերակցվում էին իրենց ընտրյալի հետ։

Միջնորդները նաև փոխանցում էին նվերներ (թաչկինակ, հայելի և

ալը), որոնք պահում էին արծաթի մեծ քանակություն, շուկայական հարաբերությունների մասին մեզ տալիս հոգևոր հեղինակների հետաքրքրական տվյալները։ Հայտնի է, որ ջահել հարուստները իրենց մոտակա վանքերում էին պահում իրենց գանձերը։

Ինչ առաջին ոշխարհամարտի տարիներին հայաբնակ շրջանների տնտեսական կյանքում տեղի ունեցած խոր տեղաշարժերի մասին է վկայում նաև այն հանգամանքը, որ տասնամյակներ շարունակ հայ գյուղացիության ամենամեծ հարստությունը՝ անասունները, ոչ միայն չաճեցին, այլև զգալի չափով նվազեցին։ Ըստ Ալեքսանդրապոլի գավառի 1914 թ. տվյալների, գավառի 1 հոգուն միջին հաշվով ընկնում էր 1,5 ոչխար, 0,5 խոշոր եղջերավոր անասուն, 0,2 ձի, իսկ 1919 թ. տվյալներով՝ համապատասխանաբար 0,5 ոչխար, 0,2 խոշոր եղջերավոր անասուն և 0,1 ձի։ Նույն երևույթը նկատվում է նաև Կարսի մարզում։ Եթե 1914 թ. մարզի 1 հոգուն ընկնում էր 1,5 ոչխար, 0,5 խոշոր եղջերավոր անասուն և 0,2 ձի, ապա 1919 թ. համապատասխանաբար 0,3 ոչխար, 0,2 խոշոր եղջերավոր անասուն և 0,1 ձի։

Ընդհանուր տնտեսական վերելք էին ապրում նաև արհեստագործական կենտրոնները, սակայն տեղական արհեստագործության զարգացման մեջ էական տարբերություններ էին նկատվում։ Ալեքսանդրապոլում, Կարսում, Ղարաքիլիսայում, Ղազախում, Ղափանում, Նոր Բայազետում, Ջուլֆայում, Շարուրում, Նախիջևանում, Սուրմալուում, Օրդուբադում, Վեդիում, Զանգեզուրում, Ղարաբաղում, Գանձակում, Շամախիում, Բաքվում, Թիֆլիսում, Ախալքալաքում, Ախալցխայում, Բորչալուում, Ախալքալաքում, Ախալցխայում, Բորչալուում, Ախալքալաքում, Ախալցխայում, Բորչալու

հայտված է կրոնի խանդարիչ դերը երդի հերոս, սիրահարված երիտասարդ մահմեդական քրդի և եղդուհու ամուսնության հարցում։ Ըստ որում տղան Բայաղեղի կառավարիչն է եղել, աղջիկը՝ աղքատ ընտանիքից[46]։

Սոցիալական անհավասարության բացահայտ երևույթներ են նկատվում „Кəвре хwəзгинне, к'ӧрсне хwəзгинне" ուղղնկանի քարին առնչվող սովորույթում։ Ըստ բանահյուսական աղբյուրի ուղղնկանի քարը դրված էր հարուսաի, թագավորի դռան առջև, րակում կամ բնակավայրի մոտ։ Այդ քարին նստողը հասկանալի է, որ եկել էր աղչիկ ուզելու ոչ թե աղքատ, այլ հարուստ ընտանիքից։ Քարին նստելու պատիվը նույնպես պատկանել է հարուսաին։ Իսկ եթե աղքատը նստեր քարին, նրան առաջադրվում էր որոջակի նախապայման[47]։

Սիրո անկեղծ խոստովանության, իրար հեա հասսաա ամուսնանալու երաշխիք էր քրդական բանահյուսությունից քաջ հայտնի սիրավեպերի հերոսների՝ Մամեի և Զինեի, Սևա Հաջիի և Մեր Մահմուդի երաղներում մատանիների փոխանակումը, որպես սիրո հավատարմության սիմվոլ[48]։

Մնողների միջև ծագած վրեժխնդրությունը, թշնամությունը խիսա անդրադառնում էր երիտասարդների փոխհարարերությունների վրա, որպիսի պայմաններում նույնիսկ, չնայած խիստ արդելքներին, նրանք իրար հեա հաղորդակցվելու, շփվելու հնարավորություններ էին դրտնում և չէին բացառվում թշնամի կողմերի աղայի և աղջկա սիրահարվելու և ամուսնանալու դեպքերը։ Ի դեպ, նման ամուսնությամբ մեկընդմիշտ վերջ էր տրվում ծնողների ու աղդակիցների վրեժխնդրությանը։

Եվ ընդհակառակը, երբ ծնողները ինչ-ինչ պատճառներով արդելքներ էին հարուցում միմյանց սիրող ևրիասարդ ղույդերի ամուսնության դործում, հաճախ երիասարդ ղույդերը ինքնուրույն որոշում էին իրենց ամուսնության խնդիրը՝ փախչելով և ապաստան դտնելով որևէ ծանոթի հարկի տակ։ Նման հանդամանքները, բնականարար, ավելի էին խորացնում թշնամանքը ամուսնացողների աղդականների միջև, որը շարունակվում էր մինչև „п'əвкəтьн") փոխադարձ հաշտեցում[49]։

Երիտասարդ աղջիկներն ու աղաները լավ բախտի արժանանալու փափադին ու սիրածին հասնելու ակնկալությամբ հաճախ դիմում էին բաղմազան միջոցների, այդ թվում նաև սրբերի, դրրացների (к'оцəк), որպես միջնորդ հովանավորի օդնությանը[50]։

Սոցիալ-տնտեսական նոր առաշրնթացը սովետական պայմաններում արմատական փոփոխություններ առաշացրեց Անդրկովկաս վերաբնակված քրդերի տնտեսամշակութային կյանքում։ Հիմնովին փոխվեցին երիտասարդ ազգիկների ու տզանների շփման ու հարարերությունների ոլորտները։ Այժմ դրանք խարսխված են ազատ սիրո սկզբունքով ընտրություն կատարելու վրա։

Այդուհանդերձ, քրդերի արդի կենցաղում ու սովորույթներում, նոր սոցիալ-տնտեսական պայմաններում զգալիորեն վերափոխված ձևերով առկա ժողովրդական լավադույն ավանդույթների հետ միաժամանակ, տակավին դիտվում են անցյալից եկող և ժամանակակից ապրելակերպին անհարիր որոշ վերապրուկներ, որոնք հաղթահարման պրոցեսում են դտնվում։

М. Х. ДАРВЕШЯН

УСЛОВИЯ И ФОРМЫ ДОБРАЧНОГО ВЫБОРА У КУРДОВ АРМЕНИИ

Резюме

Вопросы, связанные с условиями и формами добрачного выбора у курдов, частично освещены в ряде работ по этнографии.

В статье на основании полевых материалов и литературы освещаются все основные моменты, связанные с добрачными условиями и формами выбора в среде курдов Армении. Социально-политические и культурные преобразования в жизни курдов Закавказья создали благоприятные условия для свободного выбора супружеских пар и создания здоровой семьи.

ՏԱՆՈՂԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

1. Ա. Ավդալ. Քուրդ կինը նահապետական ընտանիքում րստ ազգագրական և ֆոլկլորային նյութերի, «Հայաստանի պետական պատմական թանգարանի աշխատություններ», հ. 1, Ե., 1948, էջ 239—242։

2. Т. Ф. Аристова, Курды Закавказья, М., 1965, с. 54.

3. Հոգվածը գրված է Հայկական ՍՍՀ քրգերի շրջանում 1980—1981 թթ. հեգինակի հավաքած դաշտային ազգագրական նյութերի (այսուհետև՝ ԴԱՆ) ու գրավոր աղբյուրների ավյալների հիման վրա։

4. Հ. Աճառյան. Քրդերը իրենց տանը, Ազգագրական հանդես (այսուհետև՝ Ա.հ), գ. Ը, Թիֆլիս, 1898, էջ 152, Ա. Ավդալ. նշվ. աշխ., էջ 278—281, Курдские эпические песни-сказы (տեքստերի պատրաստումը, առաջաբան և ծանոթագրությունները՝ Հաշիմ Ջնդիի). М., 1962, էջ 10, Ж. С. Мусаелян. Некоторые свадебные обряды в курдских народных песнях из рукописного собрания ГПБ, „Фольклор и этнография", Л., 1974, с. 210.
5. С. А. Егиазаров, Краткий этнографический очерк курдов Эриванской губернии. «Записки кавказского отделения Императорского Русского Географического общества», кн. XIII, вып. 2, 1891, с. 45: Հայաստանի մահմեդական քրդերը ընդարուկի փոխարեն օգտագործել են նաև «կավըլի» (կաթսա) տերմինը, ի դեպ՝ նման բնույթի հավաքույթներ հայտնի են աշխարհի շատ ժողովուրդների, այդ թվում՝ արխազների, հայերի, ռաշիկների. կիրգիզների, զաոախների, ուրանների կենցաղից: Ш. Инал-Ипа, Очерки по истории брака и семьи у абхазов, изд. Абгиз, 1954, с. 50—100: Վ. Պետոյան, Մասնա ազգագրությունը, Ե., 1965, էջ 232—233, Գ. Ա. Հակոբյան, Ներքին Բասենի ազգագրությունը և բանահյուսությունը. Ե., 1974, էջ 181—182; Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков, «Труды института этнографии», Новая серия, т. 44, М., 1959, с. 25—30; «Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана», М., 1969, с. 65—70, С. А. Абрамзон, Некоторые стороны быта киргизской молодежи (XIX—XX вв.). «Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана», М., 1978, с. 106—116; Т. А. Бернштам, Девушка-невеста и предбрачная обрядность в Поморье в XIX—начале XX в., Русский народный свадебный обряд (под. ред. К. В. Чистова и Т. А. Бернштам). Л., 1978, с. 48—64.
6. Мела Махмуд Баязиди, Нравы, обычаи курдов. М., 1965, с. 60—61.
7. С. А. Егиазаров, указ. соч., с. 45.
8. Դ. Ք. Նժդեհյան. Մամե և Զինե (քրդական ժողովրդական վեպ), Ա.հ, դիրք 12, Թիֆլիս, 1905, էջ 212։
9. «Քրդական ֆոլկլոր» (գրառում, թարգմանություն, առաջաբան և ծանոթագրությունը՝ Հ. Ջնդիի), Ե., 1947, էջ 71։
10. Э. Шамилов, Бэравок. Ер., 1963, с. 98—100։ Մ. Խ. Դարվեշյան. Դաշտային ազգագրական նյութեր (այսուհետև՝ ԴԱՆ), հ. 3, Ե., 1975, էջ 28—30։
11. Մ. Խ. Դարվեշյան. ԴԱՆ, Ախիի շրջան, 1981։
12. Մ. Խ. Դարվեշյան, ԴԱՆ, Հոկտեմբերյանի շրջան. 1981։
13. Երգի տեքստը հաղորդել է մայրս՝ Քուրարա Հուսեյնը (ած՝ Մ. Խ. Դարվեշյան, ԴԱՆ, 1980)։
14. С. А. Егиазаров, указ. соч., с. 45.
15. Մ. Խ. Դարվեշյան, ԴԱՆ, Թալինի, Մասիսի և Հոկտեմբերյանի շրջաններ, 1980—1981 թթ.։
16. Ա. Ավդալ. նշվ. աշխ., էջ 239։ Մ. Խ. Դարվեշյան, ԴԱՆ, Թալինի, Արագածի, Հոկտեմբերյանի, Մասիսի, Արարատի, Էջմիածնի շրջաններ, 1980—1981 թթ.։
17. Э. Шамилов, նշվ. աշխ., էջ 137։
18. Э. Шамилов, Нашу песню поют Э. Эдвал, Гёлизор, Ереван, 1973, с. 8.
19. Մ. Խ. Դարվեշյան. ԴԱՆ, Նաիրիի շրջան, 1981 թ.։

20. Ա. Ավդալ, նշվ. աշխ., էջ 240։
21. Մ. Խ. Դաւվեշյան. ԴԱՆ, էջմիածնի, Հոկտեմբերյան շրջաններ. 1980—1981 թթ.։
22. Նմանվում է ավանդական սողոմոն Իմաստունի կերպարին։ Մ. Խ. Դաւվեշյան. ԴԱՆ, Աշտարակի շրջան, 1981 թ.։
23. Մ. Խ. Դաւվեշյան. ԴԱՆ, Երևան, 1980։
24. Ա. Ավդալ. նշվ. աշխ., էջ 240։
25. *Э'. Шамилов*, Бәрбэнг, Ереван, с. 1958; *С. А. Егизаров*, указ. соч., с 46
26. *М. Б. Руденко*, Новогодние обрядовые празднества у курдов. «Фольклор и этнография». Л., 1974. с. 119; *Ахмеде Хани*, Мам и Зин (критический текст, перевод М. Б. Руденко). М, 1962. с. 72—74; *Эюби. И. А. Смирнова*. Курдский диалект Мукри. Л., 1968, с. 215.
27. *Ахмеде Хани*, указ. соч., с. 72—74.
28. *Мела Махмуд Баязиди*, Нравы и обычаи курдов. М., 1963. с. 34.
29. Մ. Խ. Դաւվեշյան, ԴԱՆ, Թալինի շրջան 1980—1981 թթ., Ընդունված կարգ էր ջրի ուղարկել նորահարսներին ու աղջիկներին։
30. ԴԱՆ, Հոկտեմբերյանի շրջան, 1981 թ.։
31. *Ш. Инал-Ипа*, указ. соч., с. 24; Народы Кавказа, т. I, М., 1962. с. 197—210.
32. *M. Mokri*, Contribution scientifique aux études iraniennes. 1970, p. 42—43.
33. *Мела-Махмуд Баязиди*, указ. соч., с. 11.
34. Բախտը քրդերի մոտ հանգիս է գալիս նաև այս իմաստով, երբ քրդերը դիմում էին որևէ մեկի օգնությանը, պաշպանվելու նկատառումով (*Мела Махмуд Баязиди*, указ. соч., с. 11).
35. Այս առներին նախորդում էր եզդի քրդերի մոտ 3-ական օր տևողությամբ պասը։
36. Մ. Խ. Դաւվեշյան. ԴԱՆ, էջմիածնի շրջան. 1980։
37. Ա. Բ. Վարանդա, Ա2, գ. Բ, Թիֆլիս, 1897, էջ 250։ Ե. Լալայան, Վարանդա, Ա2, գ. Բ, Թիֆլիս, 1897, էջ 252։
38. *Э'. Шамилов*, Бәравок, с. 66: Մոմոե խալրր (Դաւվեշյան), Անգրկովկասի քրդերի անասնապահության հետ կապված հավատալիքները, «Լրաբեր հասարակական գիտությունների, 1977», № 7, էջ 77։
39. *M. Mokri*, p. 42.
40. *К. Р. Эюби, И. А. Смирнова*, указ. соч., с. 225.
41. Ջրաբան փոխօգնության միջոց է, որի ընթացքում բուրգ հրն գցում, ինչ մանում, հարսի օժիտի համար գործվածք, գուլպա, ձեռնոց, խուրջին գործում։
42. Տարվա մեջ մի քանի անգամ (ոչ ամռանը) կանայք, հատկապես երիտասարդները, գնում էին հոսող ջրերի, դեսակների ափը, լվանում բուրգը, անկողինը, շորերը և այլն։ Համաձած կանանց աշխատանքներին քաջալեր հնհանում էին երիտասարդ արջանները, ընտրությունն կատարելու նպատակով։
43. *M. Mokri*, p. 43.
44. Ս. Դ. Մատոյան, Քրդական բանահյուսության մշակումները սովետահայ գրականության մեջ. 1980, էջ 11—16։
45. «Курдские эпические песни-сказы», с. 10.
46. *Ж. Мусаелян*, указ. соч., с. 211.
47. «Քրդական ֆոլկլորը (գրառումը, քարգմանությունը, առաջարանը և ծանոթագրությունները՝ Հ. Ջնդիի), Երևան, 1977, էջ 61, 111, «Մամե և Ջինե քրդական սիրա-

յին հերոսական վեպ» (Հ. Ջնդիի թարգմանութիւսրբ, ե., 1956, էջ 66, „h'ьk'uame ıɳьмаə'та к'ърди'е'', գրառում, ձեռագրություն Հ. Ջնդիի (Ереван. Il. ру· 133).

48. «Քրդական ֆոլկլոր», 1947, էջ 34։

49. Տե՛ս նաև Ա. Ավդալ, Արյան վրեժխնդրությունը քրդերի մեջ և նրա մնացուկները վերացումը սովետական պայմաններում (Հայկական ՍՍՀ պետական պատմական թանգարանի «Աշխատություններ», № 4, 1952, էջ 231)։

50. Э Шамилов, Бәрәвск, Ереван, 1969, с. 275—276: *М. Махмуд Баязиди*, ужаз. соч., с. 34; *Э. Э'вдал*, Гөлязәр. Ереван. 1973, с. 8.

51. Մ. Խ. Խաչվնչյան, Դևն, Հոկտեմբերյանի շրջան, 1981։

Г. С. АСАТРЯН

О «БРАТЕ И СЕСТРЕ ЗАГРОБНОЙ ЖИЗНИ» В РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЯХ ЕЗИДОВ

У езидов существует своеобразный религиозный институт: «брата и сестры загробной жизни или вечности» (birê axiretê и xûşka (xainga) axiretê); по-арабски اخوا خت الآخرة, который, видимо, из-за сугубо эзотеричности секты езидов не был объектом специального исследования. Имеются лишь отдельные, в основном косвенные указания на его существование[1]. Насколько нам известно, Т. Менцель лишь вскользь, в нескольких строках[2], указывает на бытование этого обычая у езидов.

Сведения об этом институте довольно противоречивы, а сами езиды имеют о нем весьма смутное представление. Основное содержание и функции религиозного института «брата и сестры загробной жизни», судя по сообщениям информаторов, сводятся к следующему[3].

«Брат» и «сестра» загробной жизни, по поверьям езидов, являются ходатаями в загробной жизни перед шейхом Ади[4] за своих мюридов (по-курдски мырпдов) в день Воскресения мертвых. При этом, до того как приступить к своей обязанности, они на мосту Сират (мост через геенну, который могут пройти только праведные), справляются о моральной чистоте (с точки зрения езидов)[5] своих подопечных, задавая им три вопроса: 1) не преступили ли они кастовой границы, т. е. не взяли ли в жены или мужья представителя другой касты — dûri dîska denê? 2) не прелюбодействовали ли они, соединившись в браке с иноверцами-dûri и delinga şîn? 3) остались ли они последователями веры Езида-berxê Sil-t'an Ezîdî? На эти вопросы „брат" или „сестра" должны получить положительные ответы в следующих формулах: 1) dûrim dîska denê (букв. далек(а) от смешения, т. е. от брака с представителем другой касты); 2) dûrim delinga şîn (букв. далек(а) от прелюбодеяния, т. е. от брака с иноверцами); 3) vê dinê, wê

dinê berxê Sijt'an Ezîdim (букв. в этом мире и на том свете я агнец султана Йезида, т. е. последователь его веры). При успешном исходе проведенного расспроса мюрид, вслед за «братом» ном исходе проведенного расспроса, мюрид, вслед за «братом» или «сестра» обращаются к Шейху Ади с ходатайством о допущении своих мюридов в рай:

Şêx Adî, tu şehîda bî,
Şêx Adî, tu p'adşayî,
P'adşayê qedîmiyêyî erhedeyî,
Ew silamete, bê Lek'eye;
Bira her'e cinetê.

Шейх Ади, будь ты свидетелем,
Шейх Ади, ты царь,
Владыка древний и вечный,
Он(а)—цел(а), без изъянов;
Пусть войдет в рай.

Отрицательный же ответ хотя бы на один из указанных вопросов влечет за собой непременный отказ от рая.

Каждый езид обязан, в зависимости от пола, иметь «брата» или «сестру» только из числа духовной касты шейхов. Этот выбор наследственный, т. е. обязательство выбирать «брата» или «сестру» из конкретной семьи шейхов переходит от отца к сыну и соответственно—от матери к дочери. Фактически определенная семья шейхов связана с определенной семьей прихожан. Такое распределение предназначено, по-видимому, для того, чтобы равномерно разделить число шейхов между мюридами и тем самым обеспечить им стабильный доход. Первоначально же, вероятно, сам мюрид выбирал себе «брата» или «сестру». Поскольку «брат» и «сестра» являются близкими друзьями семьи, то они иногда считаются также «братом» и «сестрой» членов семьи противоположного пола. Такое явление создает порою неверное представление о том, якобы каждый езид, независимо от пола, имеет и «брата», и «сестру». Следует заметить также, что «брат», будучи мужчиной, разумеется, играет большую роль в жизни семьи своих мюридов, чем «сестра».

Каждый езид, по возможности, утром должен посещать, в зависимости от пола, своего «брата» или «сестру» и поцеловать им руку. При покупке или шитье рубашки (кырас), в первый раз пуговицу воротника должен расстегнуть «брат» или «сестра»[6].

«Брат» и «сестра» загробной жизни принимают, как и следовало бы ожидать, активное участие в похоронах своих мюридов. Они обмывают тело покойника или покойницы. При обмывании

«брат» или «сестра» трижды льют воду на покойного из маленькой чаши, при этом выговаривая:

Destûrî Şems
benîyo, jî axê çêbûyî,
tuê her'î nav axê,
R'ehmet lî te be
Çawa berxê Sîît'an Êzid.

Повелением Шамса.
Человече, ты создан из земли,
Ты и превратишься в прах (букв. ты войдешь в землю),
Да будешь ты благословен
Как агнец султана Езида.

Когда человек умирает без обрезания, во время обмывания его тела «брат» совершает вышеупомянутый обряд, и крайнюю плоть затем зарывает в землю в таком месте, куда не ступает нога человека.

Во время похорон «брат» (а в случае его отсутствия другой шейх)[7] читает над могилой молитву «боробор», которую исполняют только при похоронах. Во время первых поминок после похорон (хера бычук) режут коров или баранов, число которых обязательно должно быть нечетным. Мясо готовят без приправ и раздают соседям или односельчанам рано утром, когда лучи солнца только коснутся земли. Во время закалания животных и открывания крышки кастрюли, «брат» читает следующую молитву:

Sifreyî celîl,
Qurbanê Ibrahîm Xelîl,
Qebûl—megbûl be.

Роскошная трапеза,
Жертвоприношение Ибрапм Халилу,
(Пусть) будет принято.

Следует отметить, что *хер* (поминки) устраиваются два раза: *хера бычук* или *хера пешин*—в течение семи дней после смерти, и *хера мазын*—до семи лет после смерти. По верованию езидов и вообще курдов рот покойника повернут к земле, и он не может лежать в могиле спокойно, пока не совершат первых поминок. После совершения обряда и жертвоприношений считают, что умерший принял нормальное положение; по этому поводу часто говорят: devê vî erdê derxist «рог его (покойного) повернулся с земли». Если родные умершего не в состоянии устроить поминок, они готовят плов или мясо в семи кастрюлях и раздают его соседям. Открывая крышки кастрюль, «брат» читает ту же молитву.

После *хера бычук* «брат» или «сестра» получают одежду умершего мюрида; что касается сестры, ее роль в похоронах ограничивается только обмыванием тела покойной.

Если у умершего нет наследника или жены, его имущество переходит к его «брату загробной жизни».

*
* *

«Брат загробной жизни» принимает участие также в свершении обрядов обрезания и так называемого *быск* (букв. «пучок волос») сына своего мюрида. За это его часто называют *шехе сунате* или *шехе быске*.

Обряд обрезания у езидов не имеет повсеместного распространения и постепенно выходит из обихода. Заслуживает внимания обряд *быск*, который совершается только над мальчиками[8].

Когда мальчику исполняется год со дня рождения[9], приглашают «брата», который отрезает с его головы три пучка волос: на темени -t'ûncik', на лбу -t'emorî, за ушами -gulanck' и во время молитвы дает следующие наставления:

Berxê Silt'an Êzidî,
Bimînî çawa êzdî,
Dûr bî dîska denê,
Dur bî delinga sîn,
H'evt banê xweda êzdî bî.

Ты агнец Султана Езида,
Оставайся как езид,
Будь далек от кровосмешения с духовной кастой,
Будь далек от брака с иноверцами,
Семью поколениями своими оставайся езидом.

А после этого он произносит: ew zar'ê mine—это мой ребенок. Три пучка волос с головы мальчика «брат» заворачивает в тряпку или в бумагу, либо их сжигает, либо будучи в святых местах, закапывает там.

Во время свершения обряда *быск* обязательно закалывают животных: «Кровь должна быть пролита»,—говорят езиды по этому поводу.

Совершая обряд обрезания или *быск*, «брат» получает подарок от отца ребенка, обычно овцу или деньги. Хотя обряд *быск* совершается только над мальчиками, можно предполагать, что более древнее состояние этого обряда включало также девочек и,

соответственно, «сестру загробной жизни». Однако с повсеместным распространением ислама, влияния которого не избежали и езиды, роль женщины сильно принизилась, что и сказалось на утрате симметричности обряда быск.

В обряде bisk привлекает особое внимание очень любопытная деталь—отрезание волос, которое, по всей вероятности, символизирует власть, полученную «братом» над своим мюридом в загробной жизни. Как известно, согласно очень распространенному на Востоке поверию, волосы, ногти, зубы человека не должны пропадать, поскольку в день Страшного суда с него будут требовать их. Поэтому у многих народов: армян, персов[10], а также курдов, волосы, ногти и выпавшие зубы прячут в стенных щелях или закапывают, повторяя при этом специальные заклинания с тем, чтобы те следовали за ними везде и в день Воскресения мертвых отвечали за них. В этой связи показательно, что у армян Ирана (Исфаханская область) детям наказывают зарывать постриженные ногти и при этом непременно повторять:

Որտեղ էրամ, եկա գաք,
Դադասաաեին չուզար տաք։
Куда ни пойду, следуйте за мной,
(Чтобы) в день Страшного суда ответить (за меня).

Таким образом, три пучка волос являются знаком, символизирующим судьбу мюрида в руках «брата», от этих пучков зависит, пожалуй, его дальнейшая потусторонняя жизнь; хотя об этом не говорится, однако можно предположить, что волосы будут возвращены ему после счастливого исхода проведенного распроса (по-видимому после каждого утвердительного ответа мюрида, он получит один пучок)[11]. Не случайно, поэтому, совпадение числа пучков с числом заданных мюриду на мосту Сират вопросов, а также содержания этих вопросов с содержанием наставлений, читаемых «братом» во время исполнения обряда *быск*.

Таким образом, роль «брата» и «сестры» загробной жизни ограничивается главным образом участием в похоронах мюрида, а также исполнением обрядов, связанных с детьми. Некоторые исследователи считают, что «брат» и «сестра» выполняют у езидов роль крестного отца или матери[12]. Такое утверждение лишено основания хотя бы потому, что у курдов или езидов крестный отец (кум) имеет специальное обозначение—k'irîv, k'irive и выбирается из числа прихожан (даже иноверцев, армян и т. д.)[13], а «брат» и «сестра» должны принадлежать к числу шейхов.

Отдельные указания о «брате загробной жизни» встречаются и в классической курдской поэзии; см., например:

من مەمەت بوی شوولی فەت نینە
مەزوقەرە تاڤدین برایید ئاخرەتینە. [13a]

* * *

Описанный нами религиозный институт и обряды, связанные с ним, у езидов прежде всего находят параллели у сектантов Ахли хакк и в шиитских народных верованиях об Али и Фатиме.

У Ахли хакк, по указанию В. Ф. Минорского, с целью достижения нравственного совершенства (moral perfection) образуются специальные союзы между одним или несколькими мужчинами и женщиной, которые называются братом и сестрой[14]. Такие союзы заключаются в ожидании дня Воскресения (in anticipation of the Day of Resurrection)[15]. Этот обряд называется *шарти икрар* شرط اقرار.

Езидские верования о «брате» и «сестре» загробной жизни находят параллели также в шиитских народных представлениях об Али и Фатиме.

В легендах, приведенных в хадисах, Фатима фигурирует как Хатуне Махшар или Хатуне Кийамат, т. е. «госпожа дня Страшного суда». Она—первая женщина, которая войдет в рай и обратится к Богу с просьбой свершить суд над людьми[16], при этом она будет ходатайствовать перед ним за спасение душ своих приверженцев. Затем женщины возьмутся за подол ее одежды и как молния перенесутся через мост Сират. Такую же роль играет Али для мужчин (в отдельных легендах—Мухаммед)[17]. В этой связи любопытно отметить, что «сестра» загробной жизни у езидов иногда называется также stîya axîreţê (госпожа загробной жизни)[18].

Глубокая вера в Фатиму и Али как посредников и заступников в загробной жизни способствовала появлению многих заклинаний и пожеланий вроде: «Пусть Али и Фатима встретят тебя в первую же ночь в могиле», или: «Дай бог, чтобы ты был среди сторонников Али и Фатимы в день Страшного суда» и т. д.[19]

У *Ахли хакк* Фатима выступает в роли божественного посредника и носит имя Ramzbar—«носительница тайн», ее также называют Хатуне кийамат—«госпожа дня Страшного суда» и считают, что она создана из божьего пота[20]. Ramzbar у Ахли хакк представляет собой также двуполого ангела[21]; в своей мужской ипостаси она выступает даже в качестве «икрара» (или «брата» как у езидов)[22].

Культ Фатимы как святой, насколько можно судить по отдельным намекам в езидских религиозных текстах и в фольклоре, проник и к езидам, но не получил развития, видимо, из-за его явной связи с исламом. Фатима у езидов отождествляется порою с Хатуна Фархой, покровительницей рожениц и детей.

Вообще почитание Али и Фатимы распространено главным образом среди крайних шиитов: малоазийских сектантов разных

суфийских и дервишских орденов, у которых они часто обожествляются[23]. Такое обожествление в основном происходит на иранской почве. Образы Али и Фатимы приобретают много деталей из местного религиозного субстрата, на них нарастают различные, порою эклектические элементы, из чрезвычайно пестрой по национальному составу и культурным традициям среды. Таким образом, прямое сопоставление езидских «брата» и «сестры» загробной жизни и аналогичного обычая у Ахли хакк с культом Али и Фатимы было бы неправильным. Главное, что в них поддается сравнению и притом проявляется особенно ярко, это их роль медиатора и заступника своих приверженцев перед богом в загробной жизни. Несомненно одно: указанный обычай у езидов и Ахли хакк и, видимо, соответствующие, вероятно более древние представления об Али и Фатиме имеют общий источник, трансформировавшийся через призму мусульманского мистицизма и получивший особое развитие в каждом из этих ответвлений.

Наличие суфийских элементов у езидов не вызывает удивления, поскольку сам Шейх Али б. Мусафер, основатель секты, и, согласно езидам, учредивший интересующий нас обычай[24], был суфийским лидером[25]. Примечательно, что в езидизме можно найти много других дервишских суфийских элементов, к числу которых можно отнести символику цвета одежды, значение формы и цвета головного убора, мистический смысл круга, тайную роль света, радение с пением и экстазами[26] и самое главное—образ Малака Тавуса—«ангела павлина»—главного божества езидов. Как известно, павлин у суфиев является воплощением мудрости, красоты и величия. Итак, можно предположить, что институт «брата и сестры» загробной жизни состоит из элементов, присущих, скорее всего, дервишским, суфийским кругам. Сформировавшись в суфийской среде, обычай иметь «брата» и «сестру» загробной жизни вошел в систему религиозных верований езидов и получил самостоятельное развитие.

Что же касается происхождения этого обычая в целом, то оно, несомненно, связано с более древними, восходящими, вероятно, к древнейшей эпохе, традициями[27]. Напрашивается, например, сравнение с институтом «друзей» у древних скифов, который имел также культовое значение и предполагал обязательное участие в похоронах «друга». Как пишет об этом Э. А. Грантовский: «Уже традиционно обязательное участие в похоронах указывает на особые связи в культовом и обрядовом отношениях, что также было характерно для «друзей» иранских народов; засвидетельствованы и их особое отношение к смерти друга и участие его в похоронах»[28].

Несмотря на сходства института *шарти икрар* у Ахли хакк и «брата и сестры» загробной жизни у езидов с институтом «дру-

ՆՇՈՒՄՆԵՐ

1 Տե՛ս Ս. Ա. *Եսաձյանց*, Կրատկի ետնագրական օգեր եանօ Զրուանցկոի գրեքուին, Տիֆլիս, 1881, էջ 180, 229, 279; Ա. Աբեղյան, Ուսումնական գործեր, հ. II, էջ 5–40, Երևան, 1948, էջ 78, Ա. Աբեղյան անվան մատենադարանի ձեռագրեր, հ. I, էջ 44–55, Երևան, 1950, էջ 33–44.

2 Տե՛ս *Menzel*, Yazidi—"The Encyclopaedia of Islam (Nouvelle Ed), Leyden, London, 1933, էջ 1166.

3 Ասլոր պրոսըտ ճագօձարդոստը եսեմ, կրօ օկձայ ըմու նօմօշե պրի սօճրատ նուո կատերուձա, ե սօսեննօստը ճօլեշօմու ձնատօկու եզուձկուխ ռելուգօզնուխ օճչուսեո Ձրաձե Կձուձու, ա տաքէօ Մձոձ Ղձրկ Ղձրկ.

4 Պրօրօկ եզուձօ, ռաեստե ս Մձոձ Տձրսօռ ո Եզուձօռ—օձուձ ուչ տրեխ պո-

Ղոդկածոսդ Տաղդաւմաղոնեն նկարադրության է հիշյալ գրոնեսկեր իեռ-
պիտակ և փոդ է պրկոսդ պրկարդոսդ և ծաղկեպարան-
կեսն գոդչաներեն պեցկեսդ ոդոչ և ձաղկեպրեն իեռ-
կեսն գրեքուին պեցկեսդ ոդոչ և ձաղկեպրեն իեռ-
ղոդկածոսդ Տաղդաւմաղոնեն նկարադրության է հիշյալ գրոնեսկեր իեռ-
պիտակ և փոդ է պրկոսդ պրկարդոսդ և ծաղկեպարան-
կեսն գոդչաներեն պեցկեսդ ոդոչ և ձաղկեպրեն իեռ-

Ղոդկածոսդ ասոչեն պեզաւ Տասոսկ ոսոսկեսոդոգեյեն ասոսկա
է գոդձկ Տայսեկ եզկոկձկեն «Տաեոեզձկյալ պեզկեն եզոդոդ
և չդոչ կդոեսկեն իեռոսկաոեսդ. Ա յս Տեսասչձկեկ սոկոդոսկեն չո-
ֆեյոեդ կայսեոսդ է նկոեոսդ, ոդ յոգոսչեյոդ եզկեն, ոսս սեոկ, ակսդ-
ասկոդ է շեյկեկն կդոեսկեն գաոեն ոսեեոսդ Տաեոեզձկյալ կյսեզեն եզ-
ոսյդ և չդոչ կդոեսկեն, ոդոեզ չկոչ է ոսդեզոսսեն իեռեոչ ղեդկեոեկ Տաեոդ
ասսեո կայ Շեյկ Ա չոս, ակսդ ոսեզեոսսեն իեռեոչ ղեդկեոեկ Տաեոդ
եսաեո:

Ղոդկածոսդ Տաեոեզոսեոեն նկարադրության է հիշյալ գրոնեսկեր իեռ-
պիտակ և փոդ է պրկոսդ պրկարդոսդ և ծաղկեպարան-
կեսն գոդչաներեն պեցկեսդ ոդոչ և ձաղկեպրեն իեռ-

Ղ. Ս. ԱՍԱՏՐՅԱՆ

«ՀԱՅԿԱԲԳՅԱՆ ԿՅԱՆՔԻՑ ԲՆՈՒՐ ԵՎ ՔՐՈՆ» ՍԱՆԻՆ ՆՎԻՐՎԱԾ
ԿՈՄԻՏԱՍԻ ՀԱՅԿԱԶՆՈՒՆԵՐԻՆ

ԱՆԴՐԱՆԻԿ

стасей бога. Шейх Ади—историческая личность. о нем см. EI, т. I. Leyden, 1960.

5 О нравственных понятиях езндов вообще см.: *С. А. Егиазаров*, указ. соч., с. 190, 191.

6 Об этом см. также الأحمد سامي سعيد الدكتور, указ. соч., с. 121; سعيد الديوجي, указ. соч., с. 44, *Th. Menzel*, указ. соч. с. 1166, 1167.

7 «Брат» загробной жизни, будучи шейхом, первоначально, видимо, сам отправлял все религиозные обряды своего мюрида. Однако в силу различных миграций и переселений создалось такое положение, при котором «брат» и его мюрид живут в разных местах; в таком случае в отправлении религиозных обрядов наряду с «братом» участвует и местный шейх вместе с *пиром*.

8 Ա. Ավդալ, *Ռուբդ կինը հնահպատական բնտանիքում՝ ըստ ազգագրական և ֆոլկլորային նյութերի*, «Աշխատություններ Պետական պատմական թանգարանի», հատ. *1, Ե., 1948, էջ 231, 232.*

9 По другим сведениям—через несколько месяцев после рождения, см. Ա. Ավդալ, *Նշված աշխ.*

10 См. в частности *Садек Хедаят*, Нейрангестан. «Переднеазиатский этнографический сборник», I, М., 1958, с. 283.

11 В связи с этим показательно, что в своем обращении к Шейху Ади «брат» или «сестра» специально подчеркивают целостность своих мюридов: «он (она) цел(а), без изъянов».

12 См., напр. *Th. Menzel*, указ. соч., с. 1166.

13 Об этом см. подробно *С. А. Егиазаров*, указ. соч., с. 44, 180.

13а مارف خەزنەدار. تیکستی "مەم وزین" یا "مەمی ئالان" ی فولکلوری لەکوکراوەکانی "مارتن هارتمان". ـ گۆڤاری کولیجی ئەدەبیات، ژمارە (١٦) ١٩٧٣ بەغدا، ص ـ ٨١.

14 *V. Minorsky*, Ahl-i Hakk.—EI, 1956, т. I, с. 261. Об Ахли хакк в целом см. также *W. Ivanow*, The Truth-worshippers of Kurdistan, Bombey, 1953.

15 *V. Minorsky*. там же.

16 EI, т. II, 1965, с. 847.

17 *B. A. Donaldson.*, The wild rue. A study of Muhammadan magic and folklore in Iran. New-York, 1973, с. 77.

18 Слово sti заимствовано из арабского ست „госпожа, дама", возникшего, возможно, в результате фонетической контракции из слова سيدتي См. *E. W Lane*, Arabic-English Dictionary, New-York, 1956, с. 1304; *A. Biberstein-Kazimirsky*, Dictionnaire Arabe-français, 1960, p. 1049.

19 *B. A. Donaldson*, указ. соч., с. 119.

20 *M. Mokri*, Contribution scientifique aux études iraniennes, с. 193, 217, 218; см. также *V. Minorsky*, указ. соч., с. 261.

21 *V. Minorsky*, указ. соч.

22 *В. Ф. Минорский*, Материалы для изучения персидской секты «люди истины» или Али илахи, М., 1911, с. 4.

23 *В. А. Гордлевский*, Избр. сочинения, I, с. 270, 271; II, с. 399—416; *А. Мец*, Мусульманский Ренессанс, М., 1973, с. 251.

24. *С. А. Егиазаров,* указ. соч., с. 279.

25 EI, т. I, Leyden, 1960, с. 195. См. также Ebied R. Y., Young M. J. L., An Account of The History and Rituals of the Yazidis of Mosul.—Le Muséon, t. 85 (1972), p. 498.

26. *В. Никитин,* Курды, М., 1964, с. 327. 335. О суфийско-езидских догматических отношениях см. *W. Ivanow,* указ. соч., с. 2; *G. Furlani,* Il Santi dei yezidi.—„Orientalia", vol. V., cc. 64—83.

27 См. также *W. Ivanow,* указ. соч., с. 41.

28. *Э. А. Грантовский,* О некоторых материалах по общественному строю скифов: родственники и друзья. Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1981, с. 77.

ՀՐԱՊԱՐԱԿՈՒՄ
ПУБЛИКАЦИЯ

Հ. Դ. ՓԱՓԱԶՅԱՆ

ԵՐԵՎԱՆԻ ՄՈՒՀԱՄՄԱԴ-ԽԱՆ ՂԱԶԱՐԻ՝ ՍԻՐԶԱ-ԱՂԱ ՍԻՊԿԻՒՆ ԵՎ ԱՀՄԱԴ-ԱՂԱ ՋԻԼԱՆԻՒՆ ՇՆՈՐՀԱԾ ԱՂՅՈՒԹՅԱՆ ՀՐԱՄԱՆԱԳՐԵՐԸ (XVIII դ.)

Երեւանի բեկլարբեկիների եւ խաների՝ XVII—XIX դդ. հրամանագրեր ու պաշտոնական գրութիւնները (հոգմեր եւ թա՛լիղաներ), որպէս պատմական սկզբնաղբիւրներ, որոշակի գիտական հետաքրքրութիւն են ներկայացնում և օգնում են Արարատեան երկրի սոցիալ-տնտեսական և քաղաքական պատմութեան բաղում հարցերի լուսաբանմանը։ Այդ վաւերագրերը ներկայումս հիմնականում պահւում են Մաշտոցի անւան Մատենադարանի, արխիվային բաժնի կաթողիկոսական դիւանի թղթապանակներում[1]։ Մինչեւ 1650-ական թւականներին վերաբերող մի քանի հրամանագրերի բնագրերը հայերէն և ուսերէն թարգմանութիւններով և ծանոթագրութիւններով արդէն լոյս են տեսել «Մատենադարանի պարսկերէն վաւերագրերը» մատենաշարի «Հրովարտակներ» շարքի Բ պրակում[2]։ Իսկ հետագա դարերի հարիւրաւոր հրամանագրեր, ժամանակագրական հաջորդականութեամբ, կտպագրվեն հրատարակութեան պատրաստվող հաջորդ պրակներում։

Անշուշտ առաւել մեծ թիւ են կազմում XVIII—XIXդդ. հրամանագրերն ու պաշտոնական այլ գրութիւնները, որքանով որ այդ շրջանում և հատկապես XVIII դ. երկրորդ կէսում, Երեւանի խաներն աւելի ինքնիշխան էին և Իրանում կենտրոնական իշխանութեան թուլացման պայմաններում հանգիստանալով իրենց ենթակա վիլայեթի (Արարատեան երկրի) լիիրաւ տէրը, բոլոր հարցերը անձամբ էին տնօրինում։

Ինքնին հասկանալի է, որ կաթողիկոսական դիւանում առկա փաստաթղթերը՝ իրենց գերակշիռ մասով վերաբերում են էջմիածնի վանքին, ուստի նրանց մեջ արտացոլված են Հայոց եկեղեցու և հայ համայնք-

նէրի իրավական վիճակին վերաբերող հարցերը, որոնք որպես դիվանական նյութեր զգալի չափով օգնում են այդ խառնակ տասնամյակներում Երկրի ընդհանուր իրավիճակի և արևելահայոց գատագրական շարժումների պատկերի վերամշակմանը։

Տնտեսական, վարչական և այլ հարցերին վերաբերող խանական հրամանագրերն ու պաշտոնական հրահանգներ կամ կարգադրություններ պարունակող փաստաթղթերը, մեծ մասամբ, չեն պահպանվել։ Այդպիսի մի քանի փաստաթղթերի բնագրեր կամ շարադրական պատճեններ կան առանձին ազնվականների կամ մելիքական դերդաստանների տոհմական արխիվներում[3]։

Այս բացը մասամբ լրացնում է Մատենադարանի արաբատառ ֆոնդի № 233 պարսկերեն ձեռագիրը, որի մեջ ընդօրինակված են 1780—90-ական ԹԹ. Երևանում իշխած Հուսեյն-Ալի, Ղուլամ-Ալի և Մուհամադ խանների օրոք խանական դիվանատանը դրի առնված բազմազան պաշտոնական գրություններից և նամակներից պատճեններ։ Ընդօրինակությունը կատարված է խանի գլխավոր դրադիր (մունշի բաշի) Միրզա-Մուհամադ-Մուսլիմ Երեանցու խմբագրությամբ, իսկ նախանշով, որպես պաշտոնական գրությունների, հրամանագրերի, նամակների և այլ փաստաթղթերի դասական օրինակների ժողովածու։

Շուրջ 200 վավերագրերի մեջ մեծ թիվ են կազմում աղդականներին և բարեկամներին, ինչպես նաև Ագերբայջանի խաներին ու վրաց Հերակլ արքային, Թադուհուն (դեդոփալի) և ղահաժառանդին, Թուրքիայի սուլթանին, մեծ վեզիրին և սահմանամերձ փաշաներին, Դաղստանի Ումմա-խանին, Ալի-Մուրադ խան Զանդին, Աղա Մուհամադ-խան Ղաջարին, Վրաստանում ռուսական ղորքերի հրամանատարին և այլ պաշտոնական անձանց հղված բաղմարովանդակ նամակները։ Կարևոր են հատկապես վրաց արքունիքի հետ տեղի ունեցած դրագրություններ[4], ինչպես նաև խոյի Ահմադ-խան Դումբուլիին հղված նամակները։ Վերջինիս հետ Երևանի խաները խնամիական կապեր ունեին և հաճախ հանդես էին գալիս որպես դինակիցներ։

Խանական հրամանագրերը կամ թա'լիղանները, ընդամենը 14 հատ են, որոնց մեջ կան ինչպես աիաղոսների և պաշտոնների շնորհման, այնպես էլ կալվածատիրական իրավունքների մասին արված թա'լիղաներ և հոդմեր։ Հրամանագրեր են տրված խանի դիվանատան վեզիրին, գլխավոր ասադադետին, դատավորի (ղազի), պալատական արարողապետի (էշիգաղասի), էջմիածնի Ղուկաս կաթողիկոսի (1780—1799 ԹԹ.), խանի մզկիթի կալվածների վերակացուի, հոդևոր ղպրոցի (սադրասե)

Ֆրոպիան առանձին աշխատքներ գնում Լիտոմսկայի նեռքերը նեռքեր լեռնային գագաթներ նեռքափուղներ հատ հատ նայուածքներ ան-

ծոց պատկեր և տաճկաբ[5]։

Հայտնի է, որ քրիստոնյա ազգերը և պատերազմներ ունեցել են շատ անգամ ընդհարումներ մահմեդական ազգերի հետ, որ ահա երկուսի միջև ընկած ժամանակամիջոցում ամեն տարի ուղևորվում էին Երուսաղեմ հարյուրավոր ուխտավորներ, որոնք ճանապարհին ենթարկվում էին թուրքերի կողմից զանազան նեղությունների։ Ուխտավորների այդ նեղությունները ավելի սաստկացան XVI դ. սկզբում, երբ Եգիպտոսը և Սիրիան անցան թուրքերի ձեռքը։ Ուխտավորների թիվը շատ պակասեց, որովհետև ճանապարհին ավազակներ էին կողոպտում նրանց, և շատերը մեռնում էին սովից և ծարավից։ Ուխտավորների նեղությունները հասան մինչև այն աստիճանի, որ 1575 թվին Ֆրանսիայի թագավոր Գ Հենրիխոսը ստիպված եղավ Կոստանդնուպոլսի դեսպանի միջոցով հրաման հանել թուրքական կառավարության, որ ուխտավորներին չնեղացնեն։ Այդ հրամանը ստացավ Ֆրանսիայի դեսպանը 1604 թվին։ Ուխտավորների թիվը սկսեց շատանալ։ Ուխտավորների թիվը հասավ մինչև 2000 հոգու։ Ուխտավորների թիվը շատանալուց հետո Երուսաղեմի պատրիարքը հարկադրված եղավ ուխտավորներից վերցնել մաքսեր։ Ուխտավորների թիվը հասավ մինչև 3000 հոգու։ Ուխտավորների թիվը շատանալուց հետո Երուսաղեմի պատրիարքը հարկադրված եղավ ուխտավորներից վերցնել մաքսեր։ Ուխտավորների թիվը հասավ մինչև 3000 հոգու։ Ուխտավորների թիվը շատանալուց հետո Երուսաղեմի պատրիարքը հարկադրված եղավ ուխտավորներից վերցնել մաքսեր։

ներ ստեղծվեցին հատկապես շահ Աբբասի ձեռնտրկած մեծ բռնագաղթից հետո, երբ ամայացած շատ գյուղերում և ալպյան արոտավայրերում կայուն բնակություն հաստատեցին կըզըլբաշ քոչվոր ցեղերից, ինչպես նաև շիա քրդերի ցեղային խոշոր միավորումներից անջատված առանձին համայնքներ[9]։

Որոշակի տվյալներ կան XVII դ. վերջերից և XVIII դարում արդեն Աղմաղանի կամ Գեղամա լեռների, Սեղանաձորի և Բաղարշայի արոտավայրերում քրդական ցեղերի ձեռք բերած յայլաղների, ինչպես նաև Ղափանում և Բարդուշատում բնակության հաստատած քրդական քոչվորության մասին[10]։ Ուշադրավ է այս ամսակետից XVIII դ. սկզբներին արդեն Թուրքացման ուղին բռնած Կարաչոռլու շիա քրդերի Զանգեզուրի «Ուչթափա», ինչպես նաև «Քյուրգլար» կոչվող արոտավայրերում, Դավիթ Բեկի շարժման դեմ գրաված Թշնամական դիրքորոշումը, որն, ինչպես դիտենք, ավարտվեց Կարաչոռլումների գլխովին պարտությամբ և այդ վայրերից արտաքսումով[11]։

Ի. Շոպենի վկայությամբ XVIII դարում Հայկական մտրղությունվելի բազմաթիվ էին շիա քրդերը և հատկապես Կարաչոռլու մեծ աշիրաթի մեջ մտնող ցեղերը։ Սյունիների մեջ առավել բազմամարդ է եղել Զիլանի աշիրաթը (2000 տուն), որոնց մեծ մասը, սակայն, չի ցանկացել մնալ ռուսական տիրապետության ատկ, քոչելով դեպի Թուրքաց տիրապետությունը ենթակա Արևմտյան Հայաստանի մերձակա շրջաններ[12]։

Աղբյուրները, մեծ մասամբ, վկայում են, որ քրդական ցեղերը Արարատյան երկրում համեմատաբար մեծ թիվ են կազմել XVIII դարում։ Այս տեսակետից էլ որոշակի գիտական հետաքրքրություն են ներկայացնում Երևանի Մուհամադ-իսան Ղաջարի՝ քրդական Սիպկի և Զիլան ցեղերի առաջնորդներին ջնորհած հրամանագրերը, որոնք դալիս են հաստատելու նրանց տրված իրավունքներն ու քրդական ցեղերի վիճակը Երևանի խանության կամ Արարատյան երկրի սահմաններում։

Վավերագրերի պարսկերեն բնագրերը, ինչպես ասվեց, ընդօրինակված են Մատենադարանի արարատյան ձեռագրերի ժողովածուի № 233 մատյանի 177—178 և 377—378 էջերում, ընթեռնելի նասթա'լիղ, մասամբ շիքասթե դրությամբ, շարադրված են ժամանակի դրագրությունների բնորոշ վերամբարձ ոճով և ծանրարեռնված իրթին ներբողագրական-այլաբանական արտահայտություններով։

Հրամանագրերի հրապարակումը կատարում ենք ընդօրինակությանը տրված վերնագրերով։

Քուրդ մեծամեծներից, Միրզա-Աղա Սիպկիի աղայության պաշտոնի վերաբերյալ շարադրված հրամանագիրը.

Բարձր հրամանադիրս հրապարակվեց հետևյալի մասին.

Որքանով, որ հավատարիմ մերձավորներից յուրաքանչյուրի նկատմամբ սերն ու հոդատարությունը միշտ եղել է մեր շնորհափայլ մրտքում, դաշտատ սրտում և ուշադրության կենտրոնում, մերձավորներ, որոնք իրենց նվիրվածությամբ, անկաշառ ծառայությամբ և հարատև անձնվիրությամբ, շարունակ արժանի են եղել մեր հատուկ շնորհներին և ուշադրությանը և որոնց մենք իրենց դասից և մերձավորներից միշտ ջոկել ենք, րարձրացրել ու դերադասել, ուստի մեծափառ, րարձրադահ և րարձրաստիճան Միրզա-Ադա Սիպկիին, որի մեծատուն ցեղի հավատարիմ և րանիմաց մարդկանց մաքուր վարքն ու հավատարիմ աշխրաթի չանադիր անձնվիրությունը հանրահայտ իրողություն է, մեծարեցինք և նշանավորեցինք քրդական ամրողջ փառապանծ Սիպկի ցեղի աղայության պաշտոնով և այս մեծ պարգևով նրան իր դասի մեջ հարդարժան ու արժանապատիվ դարձրինք, որպեսզի րստ իր կարողության և ինչպես որ հարկն է և իր րնությանը վայել ձևով, շանա կարդավորել նրանց դործերը և հոդալ կարիքները և խնամք ու հողատարությունդրսևորելով ոչ մի վայրկյան չքերանա և անտես չառնի։ Անհրաժեշտ է նաև, որ փառապանծ Սիպկի ցեղի մեծապատիվ քյադխուդանները, ավադներն ու մյուս դասերի մարդիկ այդ րարձրաստիճան անձնավորությանը իրենց արժանավոր աղան և մեծավորը ճանաչեն և ոչ մի դեպքում նրանից երես չդարձնեն և չփորձեն խուսափել նրան հպատակվելուց և ծառայելուց և դուրս չդան նրան ենթարկվելու ու հնազանդվելու ճանապարհից և այս րնդունելով որպես խիստ կարդադրություն, իրենց պարտականությունը համարեն։

Գրվեց [1199] թ. Ռարի, II. ամսին (1785 թ. փետրվ. 11—մարտ 11)։

(Մաանադարան, Աբաբաառ բաժին, ձեռ. 233, էջ 177—178)։

Հրամանագիր, որ նորին բարձրությունը շարադրել է Զիլանի քուրդ Անմադ-Աղայի աղայության և մեծավորության մասին

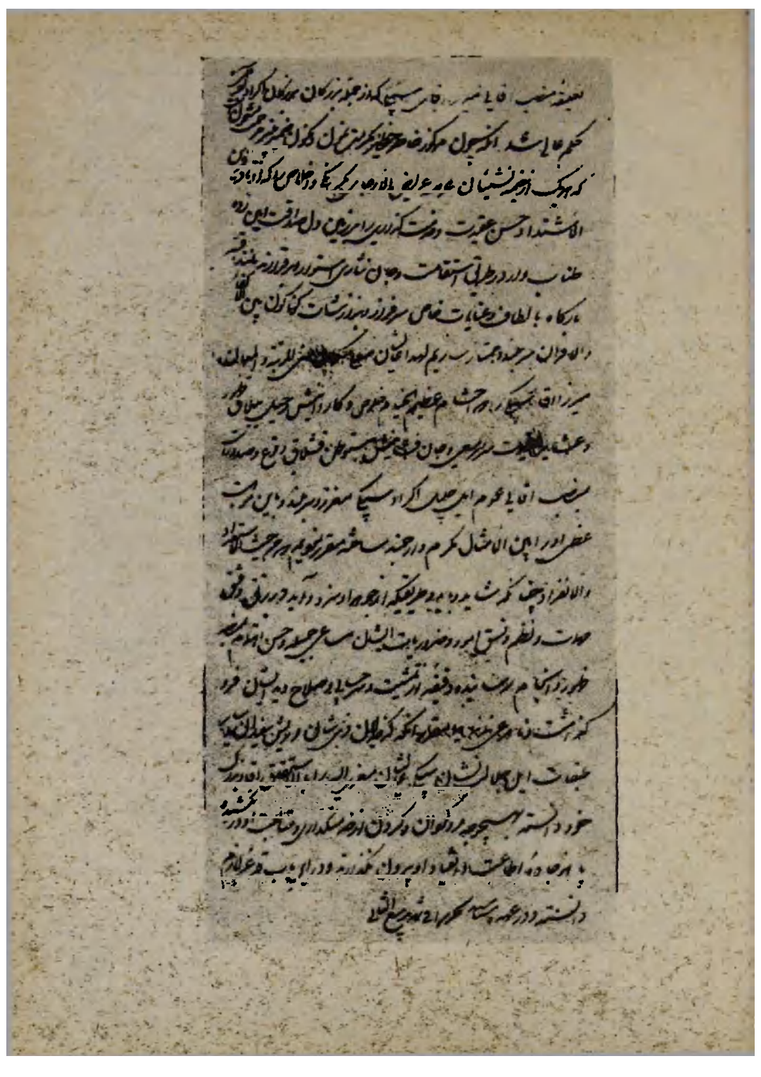
Բարձր հրամանադիրս հրապարակվեց հետևյալի մասին.

Որքանով որ այս վերհաղնյա ղարմի մեծաշուք անձանց և իշխանավայել ցեղի անվախճան դերդաստանի հանդրվանելու և քոչելու առաշին

իսկ օրից, միշտ նկատի ենք ունեցել և ուշադիր ենք եղել, որպեսզի իրենց հնազանդությամբ, անձնվիրությամբ և անկեղծ ու հավատարիմ ծառայությամբ առաջընթացներին, իրենց արժանիքներին և կարդին վայել ասպիճաններով առավել արժանապատիվ դարձնենք և կշիռն ու աստիճանը բարձրացնելով և իր դասի մեջ մեծարյալ և ընարյալ դարձնելով և նրանց նկատմամբ ցուցաբերվող անսպառ շնորհներով, բարեբարությամբ, դթությամբ և ողորմությամբ իր դասակիցների և այլ ցեղերի բարի նախանձ շարժենք, ուսաի մեծափառ, դերապատիվ և բարձրագահ, անկեղծ ու հավատարիմ քուրդ Ահմադ-Աղա Զիլանիին, որ նախնիներից սկսած, սերնդից սերունդ միշտ աչքի է ընկել հավատարմությամբ, վեհանձնությամբ, խելահասությամբ և ղոբծիմացությամբ ու փայլել կարողությամբ ու ընդունակություններով, ի արիասուր բարի ծառայություններ և հրամանաց հնազանդության, մեծարեցինք և նշանավորեցինք քրդական ամբողջ փառապանծ Զիլան աշիրաթների աղայության պաշտոնով և այս մեծ պարգևով նրան իր ժողովրդի մեջ հարդարժան ու արժանապատիվ դարձրինք և հրամայեցինք, որ ինչպես որ իր իմացությանն ու կարողությանը կվայելի, ուշադիր լինի հոգալու և կարգավորելու բոլոր ցեղերի դործերը և լուծելու բոլոր ցեղախմբերին վերաբերող հարցերը և հոգատարությամբ ղբաղվի նրանց դործերի ու հոգսերի կարգավորմամբ և ոչ մի դեպքում անփութության չցուցարերի ու չթերանա։ Անհրաժեշտ է նաև, որ ցեղի բոլոր քյադխուդաներն ու ցեղախմբերի բոլոր ավադները վերոհիշյալ բարձրապատիվ անձնավորության բոլոր հարցերում ու խնդիրներում իրենց աղան ու մեծավորը ճանաչեն և ծառայության մատուցելով՝ հնազանդվեն և ենթարկվեն նրան և այս ընդունելով որպես իսկա կարդադրության՝ իրենց պարտականությունը համարեն։

Դրվեց 1200 թ. սրբազան մուհարամ ամսի 22-ին (30 նոյեմբերի 1785 թ.)։

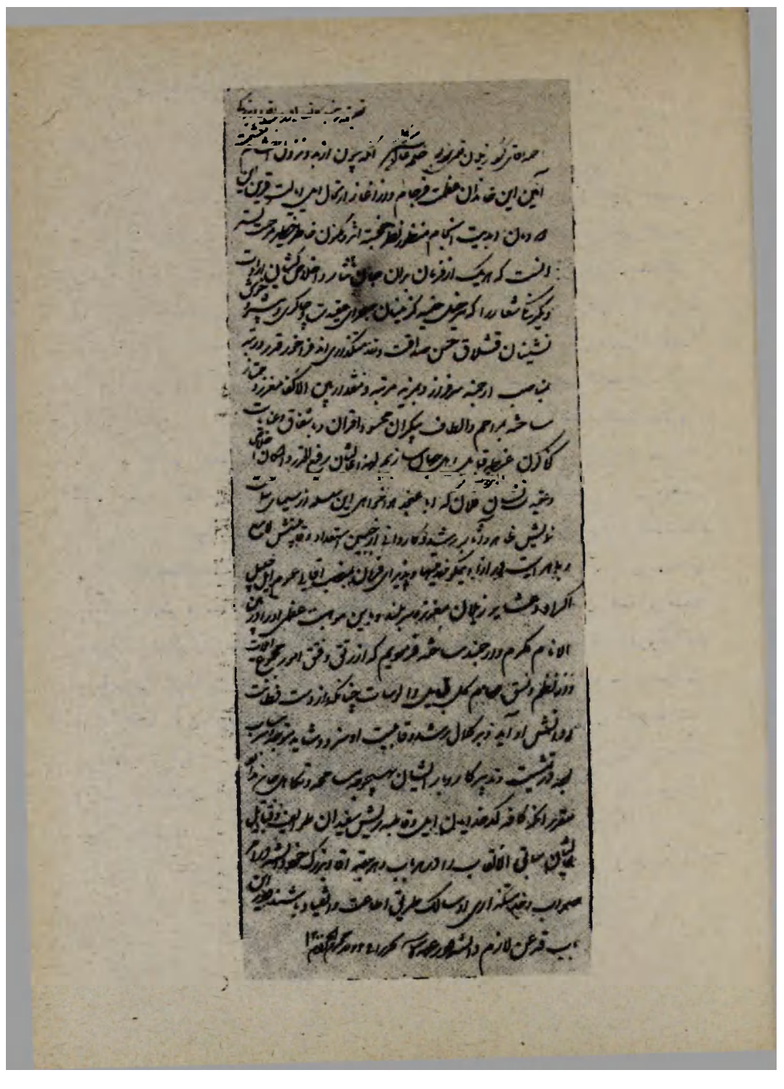
(Մատենադարան, Արաբատառ, բաժին, ձեռ. 233, էջ 377—378)։



نسخهٔ منصب آقایی میرزا آقای سبکی که از جملهٔ بزرگان اکراد
سوده فلمی شده

حکم عالی شد آنکه چون مرتوز خاطر خطیر مکرمت مصون ضمیر منیر مرحمت مشحون است که هر یک از خیمه نشینان عرصهٔ عریض الارجای یکرنگی و اخلاص را که اوتاد قرین الاشداد حسن عقیدت و خدمت گذاری را برزمین دل صداقت آئین رده طناب وار درطریق استقامت و جان نثاری استوار و برقرار اندمانند خصّهٔ بارگاه عالیجاه و عنایات خاص سرفراز و منوارتات گوناگون بیش الاکفاء والاقران سربلند و ممتاز سازیم لهذا عالیجاه معلی مکان سنی المرتبه و المعان میرزا آقا سبکی را که احتام عظیم الخیام خلوص کاردانیش رحیل بیلاق ظهور و مظاهر عقیدت سراپا سعی و جان فشانیش مسموطن فتاق وفتوح و صدور است بمنصب آقایی عموم ایل جلیل اکراد سبکی معزّز و سربلند و باین موهبت عظمی او را بیش الامثال مکرم و ارجمند ساخته مقرر نمودیم که من حیث الاستعداد والانفراد چنانکه شاید و باید و طریقیکه از جوهر او سزد و آید در رتق و فتق مهمّات و نظم و نسق امور و ضروریات ایشان مساعی جمیله و حسن اهتمام بمنصه ظهور و اتحام رسانیده دقیقهٔ از نصیحت و خیرخواهی و صلاح دیدایشان فروگذاشت و تا مرعی ننماید مقرر آنکه کدخدایان ذی شأن و ریش سفیدان و سایر طبقات ایل حلالت نشان سبکی عالیشأن معزّی الیه را بالاستحقاق آقا و بزرگ خود دانسته بهیچوجه روگردان و گردن از خدمتگذاری و متابعت او نرنکشیده بسا از جادهٔ اطاعت و انقیاد او بیرون نگذارند و در اینباب قدغن لازم دانسته و در عهده شناسند.

تحریراً فی شهر ربیع الثانی (۱۱۹۹)



نسخهٔ که بندگان عالی در باب آقائی و بزرگی احمد آقای
کرد ریلان قلمی نموده بوده

حکم عالی شد آنکه چون از بدو نزول احشام حشمت آئین این خاندان
عظمت فرجام و از آغاز ارتحال ایل ایالت قرین این دودمان امدیت احشام
منظور نظر خجسته اثر و مکنون خاطر خطیر مرحمت گستر آنست که هریك رئیسان
برآن جان نثار و اخلاص کیشان ارادت و یکرنگی شعار را که سرخیل خیمه گزینان
صحرای عقیدت و چاکری و پیشرو خوشنشینان قشلاق حسن صداقت و خدمتگذاری اند
دراخور قدر و رتبه بمناصب ارجمند سرفراز و بمزید مرتبه و مقدار بین الاقران
معزز و ممتاز سازیم بمراحم و الطاف بیکران محسود اقران و باشفاق وعنایت
گوناگون عمدهٔ قبایل اهل جهان سازیم لهذا عالیشأن رفیع القدر و المکان
اخلاص و عقیدت نشان (احمد آقای کرد زیلان را) که اباعنجد هواخواهی این
سلسله از سیمای سماحت ثمایش ظاهر و آثار رشد و کاردانی ازجبین استعداد
و قابلیتش لامع و باهر است در ازاء نیکوخدمتیها و پذیرای فرمان بمنصب
آقایی عموم ایل جلیل اکراد و عشایر زیلان معزز و سربلند و باین موهبت
عظمی او را در بین الانام مکرم و ارجمند ساخته فرمودیم که ارتق وفتق
امور مجموع ایلات و ارتظم و نسق مهام کل قبایل و الوسات چنانکه ازدست
فطانت ودانش آبد و بر کمال رشد و قابلیت او سزد و شاید متوجه و
سرحساب بوده در تمشیت و تدبیر کار و بار ایشان بهیچوجه مسامحه وتکاهل
جایز ندارد مقرر آنکه کافهٔ کدخدایان ایل و قاطبهٔ ریش سفیدان طوایف و
قبایل عالیشأن سابق الالقاب را در هر باب و هر جهة آقا و بزرگ خود
دانسته در امر صواب و خدمتگذاری او سالك طریق اطاعت وانقیاد باشند و
در این باب قدغن لازم دانسته و در عهده شناسند .

تحریراً فی ۲۱ شهر محرم الحرام ۱۲۰۰ه

А. Д. ПАПАЗЯН

УКАЗЫ ЕРЕВАНСКОГО ХАНА МУХАММАД-ХАНА КАДЖАРА О ВОЗВЕДЕНИИ МИРЗЫ-АГА СИПКИ И АХМАДА-АГА ЗИЛАНИ В ДОЛЖНОСТЬ «АГА» (XVIII в.)

Резюме

Многочисленные копии официальных бумаг и писем, составленных в 60—80 гг. XVIII в. старшим секретарем (мунши-баши) Ереванских ханов Мирза-Мухаммад Муслимом Ереванским, в те же годы были включены в рукописный сборник, который ныне хранится в Восточном фонде Матенадарана им. Маштоца под номером 233. Сборник также содержит указы (та'лика) Мухаммад-хана 1199 и 1200 гг. о даровании вождям курдских племен Сипки и Зилани проживавших в пределах ханства (Араратский край), должности «ага» (мансаб-и ага-йи) и утверждающих их права как племенных вождей с приказом о подчинении им старейшин этих племен.

Расшифровка и публикация персидского текста указов параллельно с армянским переводом имеют целью сделать его доступным для более широких кругов курдоведов.

ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

1. *Մատենադարան, Կաթողիկոսական գիվան, Թղթ. 1ա, 1բ, 1գ, 1դ, 1 ե, 1զ, 1ւ, 2ա. 2բ, 3։*
2. *Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրեր, հրովարտակներ, պրակ Բ, կազմեց Հ. Դ. Փափազյան, Ե., 1959, վավ. 14, 34, 36։*
3. *Տե՛ս Մատենադարան, Կաթողիկոսական գիվան, Թղթ. 1զ, վավ. 1018, 1019 և այլն. տե՛ս նաև նույն տեղում, Մելիք Շահնազարյանների ղործք, Թղթ. 241, վավ. 37, 41, 47 և այլն։*
4. *Հրատան ուղարկված և Վրաստանի հնա առնչվող 52 նամակների, մասամբ լրիվ և մասամբ համառոտ վրացերեն թարգմանություններ, որոշ վավերագրերի վերծանված պարսկերեն բնագրերով հանդերձ, հրատարակել է Ա. Ս. Ճեյշվիլին. տե՛ս* ა. ჯეიშვილი, ერევნის ხანების მიერ საქართველოში გამოგზავნილი წერილები, თბილისი, 1982:
5. *И. Шопен,* Исторический памятник состояния Армянской области в эпоху ее присоединения к Российской империи. СПб., 1852, с. 528—529, 542 *(թարգմ. Ի. Շոպեն).*
6. Schieref-nameh ou Histoire des Kourdes, par Schéref, prince de Bidlis, publiée par V. Veliaminof-Zernof, SPb., 1860 *(պարսկ. բնագիրը), էջ 269—270, հմմ. Լեո, «Հայոց պատմություն», հ. 3, մաս Ա, Ե., 1969, էջ 174—175։*
7. *Խաչանդար բեկ Թուրքեման՝ Մունշի, Թարիխ-ե ալամարայե աբբասի, Թեհրան, 1957 (պարսկ. բնագիր), հ. 1, էջ 141։*
8. *Դեիզոր Ղարսևաղցի. Ժամանակագրություն, Երուսաղեմ, 1915, էջ 298—299։*
9. *Տե՛ս Հ. Փափազյան. Օտար տիրապետությունը Արարատյան երկրում (ծէ դ.), «Լրաբեր հաս. գիտ.». 1977, № 21, էջ 42, 43։*
10. *Հ. Փափազյան. Քուրդ ժողովրդի պատմության մի նոր սկզբնաղբյուր, «Բանբեր Մատենադարանի», № 8, Ե., 1967, էջ 243։*
11. *«Դավիթ Բեկ» նաև «Պատմություն Դաւիանցւոցն», աշխ. Հ. Սամվել վրդ. Արամյան, Վենետիկ, 1978, էջ 131։*
12. *И. Шопен,* с. 528—529, 542.

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ

Շ. Խ. Մկրտչյան Քրդական ազգային-ազատագրական շարժման դաշափարախոսության մի քանի հարցերը արդի հետպում 5
Օ. Ի. Ժիգալինա Ազգային-դեմոկրատական շարժումը Իրանական Քուրդիստանում 1960—1970-ական թվականներին 24
Մ. Ա. Հասրաթյան 1925 թ. քրդական ապստամբությունը 40
Խ. Մ. Զատոև Ռուս-քրդական կապերի պատմությունից 68
Ջ. Ջալիլև էջեր հայ-քրդական պատմամշակութային առնչությունների . 93
Կ. Ա. Ջանի Հայ-քրդական մշակութային կապերի պատմությունից . 109
Ե. Ս. Վասիլևա XIX դ. առաջին կեսի քուրդ բանաստեղծուհի և պատմաբան Մահ Շարաֆ Խանում Քուրդիստանի ազգագրության և ստեղծագործության մասին 123
Ա. Հ. Խաչատրյան Հաքքարի քրդական իշխանության կազմավորման հարցի շուրջ (ԺԴ դար) 134
Ա. Պ. Փոլադյան Իսլամի ասրաժումը քրդերի մեջ VII—X դդ. (ըստ արաբական միջնադարյան աղբյուրների) 156

ԲԱՆԱՍՏԵՂԾՈՒԹՅՈՒՆ

Հ. Ջնդի Քրդական ձեռմ-դըմա կոչուի հայերեն սարբերակները . . 174
Ն. Զաուբրի Քրդական երաժշտական բանահետազոտության մի քանի խնդիրներ 183
Ղ. Ք. Քուրդոև Հատուկ անուններ քրդերենում 190
Մ. Հ. Խամոյան Ժամանակակից քրդերենի դարձվածքների ձևարանական կարգերը
Զ. Ա. Յուսուպովա Էնկլիտիկ դերանուններ նախադասության կառուցվածքում (քրդերենի նյութի վրա) 223

ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ

Մ. Խ. Դարվեշյան Նախամուսնական բնտրության պայմաններն ու ձևերը Հայաստանի քրդերի մոտ 245
Գ. Ս. Ասատրյան Ծանդրեյալ կյանքի եղբոր և քրոջ մասին նզդիների կրոնական հավատալիքներում 262

ՀՐԱՊԱՐԱԿՈՒՄ

Հ. Դ. Փափազյան Երևանի Մուհամադ-խան Ղաջարի՝ Միրզա-ագա Սիակիին և Ահմադ-ագա Զիլանիին շնորհած աղայության հրամանագրերը (XVIII դ.) 272

ОГЛАВЛЕНИЕ

ИСТОРИЯ

Ш. Х. Мгоян—Некоторые вопросы идеологии курдского национально-освободительного движения на современном этапе 5
О. Н. Жигалина—Национально-демократическое движение в Иранском Курдистане в 1960—1970-х гг. 24
М. А. Гасратян—Курдское восстание 1925 года 40
Х. М. Чатоев—Из истории русско-курдских связей 68
Дж. Джалиле—Страницы армяно-курдских историко-культурных взаимосвязей 93
К. А. Чачаин—Из истории армяно-курдских культурных связей . 109
Е. И. Васильева—О жизни и творчестве Мах Шараф-ханум Курдистани—курдской поэтессы и историка первой половины XIX века . 122
А. А. Хачатрян—К вопросу об образовании курдского княжества Хаккари 134
А. П. Поладян—Распространение ислама среди курдов в VII—X вв. (по арабским средневековым источникам) 156

ФИЛОЛОГИЯ

А. Джнди—Армянские варианты курдского эпоса «Дым-Дым» . . 174
Н. Джаухари—Некоторые проблемы курдской музыкальной фольклористики 183
К. К. Курдоев—Собственные имена в курдском языке . . . 190
М. У. Хамоян—Морфологические разряды фразеологизмов в современном курдском языке 198
З. А. Юсупова—Энклитические местоимения в структуре предложения (на материале курдского языка) 228

ЭТНОГРАФИЯ

М. Х. Дарвешян—Условия и формы добрачного выбора у курдов Армении 245
Г. С. Асатрян—О «брате и сестре загробной жизни» в религиозных верованиях езидов 262

ПУБЛИКАЦИЯ

А. Д. Папазян—Указы ереванского хана Мухаммед-хана Каджара о возведении Мирзы-ага Сипкн и Ахмеда ага Зидани в должность «ага» (XVIII в.) 272

285

ՄԵՐՋԱՎՈՐ ԵՎ ՄԻՋԻՆ ԱՐԵՎԵԼՔԻ
ԵՐԿՐՆԵՐ ԵՎ ԺՈՂՈՎՈՒՐԴՆԵՐ

XIII

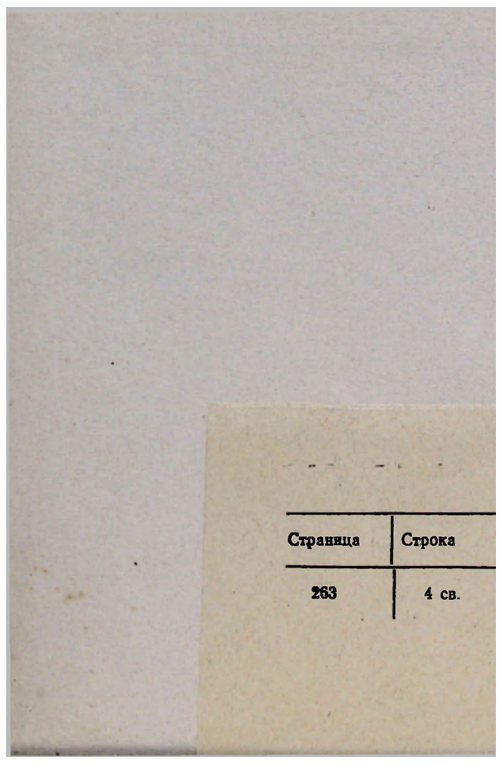
ՔՐԴԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

Հրատ. խմբագիրներ Ս. Ա. Աճատուրյան. Մ. Բ. Դևորգյան
Գեղ. խմբագիր Հ. Ն. Կոջոյակյան
Նկարիչ Յու. Հ. Առաքելյան
Տեխ. խմբագիր Հ. Մ. Մանուչարյան
Սրբագրիչներ Ա. Լ. Աճեկյան. Զ. Ե. Առաքելյան

ИБ № 915

Հանձնված է շարվածքի 23.04.1985թ.։ Ստորագրված է տպագրության 26.11.1985թ.։ ՎՖ 06339։ Չափը 60×84¹/₁₆։ Թուղթ № 1։ Տառատեսակ «գրքի սովորական», բարձր տպագրություն։ Պայմ. 16,62 մամ., տպագր. 17,88 մամուլ։ Ներկ. մամով 16,62 Հրատ.-հաշվարկ. 17,2 մամուլ։ Տպաքանակ 1000։ Հրատ. № 6437։ Պատվեր 334։ Գինը 2ռ. 85 կ.

ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 375019, Երևան, Մարշալ Բաղրամյան պող. 24 գ.։
Издательство АН АрмССР, 375019, Ереван, пр. Маршала Баграмяна, 24 г.
ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչության տպարան, 378310, ք. Էջմիածին։
Типография Издательства АН АрмССР, 378310, г. Эчмиадзин.



Страница	Строка
263	4 св.

Исправление

Следует читать
или «сестрой», переходит мост Сират. Перед входом в рай «брат»